Discurso de la servidumbre voluntaria

Étienne de la Boétie

Traductor
Diego Tatián

Amistad: rehusarse a servir

Marilena Chaui

Traductora
Mariana de Gainza

LAS CUARENTA

Discurso de la servidumbre voluntaria Amistad: rehusarse a servir

"Al parecer la lucha de la libertad contra la tiranía debe ser eterna sobre la tierra. Y esto es así porque las almas más firmes, con frecuencia tienen necesidad de una palabra simpática que las reanime, para no desfallecer en la defensa de los sagrados derechos de la humanidad. La obra de Étienne de la Boétie nos ha parecido apropiada para cumplir con ese propósito. Un ardor verdadero, una elocuencia persuasiva sin ningún énfasis, pensamientos profundos, un raro espíritu de observación, una penetrante sagacidad que resume en sus rasgos principales la historia, tan variada en sus detalles, de los opresores de todas las épocas; tales son las cualidades, sin duda poco ordinarias, que distinguen este libro olvidado que volvemos a publicar"

Felicité de Lamennais, Prefacio a la edición de 1835

Texto fundamental del acervo emancipatorio en la modernidad, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* no ha dejado de inspirar la interrogación por la libertad de los hombres a lo largo de las generaciones durante casi cinco siglos. Desde la primera edición anónima y pirata en 1574, su apropiación en medios partisanos y libertinos ha sido ininterrumpida y paralela a un conjunto de otras interpretaciones de cuño más filosófico y tal vez más escéptico en torno al carácter incomprensible de la servidumbre.

Esta edición del texto laboeciano, a la vez resultado y testimonio de su recepción latinoamericana, fue preparada por Mariana de Gainza y Diego Tatián, e incluye un extenso ensayo de la filósofa brasileña Marilena Chaui, cuyo trabajo crítico, erudito y comprometido es uno de los mayores referentes en la producción filosófica actual de nuestro continente.

ISBN 978-987-1501-24-3

9 789871 501243

Étienne de La Boétie nació en Sarlat en 1530 y murió a los 32 años de edad en Germignan, el 18 de agosto de 1563. Se interesó desde muy joven en los autores clásicos griegos y latinos, tradujo a Jenofonte, Plutarco Virgilio y Ariosto. Cursó estudios de Derecho en la Universidad de Orléans, fue consejero del Parlamento de Burdeos y a partir de 1560 se involucró junto a Michel de l'Hospital en diversas negociaciones para lograr la paz civil en las guerras de religión que enfrentaban a católicos y protestantes. Mantuvo una entrañable amistad con Michel de Montaigne -quien le dedica, precisamente, su ensayo De l'amitié-, fue autor de sonetos y de versos en latín. Su obra principal, el Discurso de la servidumbre voluntaria o Contra uno (1576), es una de las piezas más radicales de interrogación acerca de la libertad humana que haya sido escrita jamás.

Marilena Chaui es una de las más reconocidas intérpretes contemporáneas de la obra de Baruch Spinoza. Su vasta producción académica ha incluido también estudios sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, además de trabajos sobre otros autores y obras didácticas sobre la historia de la filosofía. Intensamente comprometida con los procesos de democratización del país -desde su participación en la fundación del Partido de los Trabajadores en los años 80-, Marilena Chaui no ha dejado nunca de asumir un papel activo en los debates políticos marcaron el rumbo del Brasil contemporáneo. Esas inquietudes se expresan, asimismo, en constantes publicaciones en torno a los problemas de la democracia, la cultura, la ideología, la universidad, los medios de comunicación, y las disyuntivas a las que se enfrentan los movimientos populares en Brasil.

Entre sus principales obras se cuentan Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa ; Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty, Cultura e democracia - o discurso competente e outras falas. Han sido ya traducidos al español y publicados en Argentina: Polítca en Spinoza (Ed. Gorla) y Merleau-Ponty: La experiencia del pensamiento (Ed. Colihue).

DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE

TRADUCCIÓN DE DIEGO TATIÁN

AMISTAD: REHUSARSE A SERVIR

MARILENA CHAUI

TRADUCCIÓN DE MARIANA DE GAINZA

Colección *Mitma*

DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE

AMISTAD: REHUSARSE A SERVIR

MARILENA CHAUI

LAS CUARENTA

Discurso de la servidumbre voluntaria // Amistad : rehusarse a servir / Étienne De La Boétie y Marilena Chaui; coordinado por Diego Tatián. - 1a ed. - Buenos Aires : Las Cuarenta, 2010.

164 p. ; 21x13,5 cm. - (Mitma; 14)

Traducido por: Diego Tatián y Mariana de Gainza
ISBN 978-987-1501-24-3

1. Ensayo Político. I. De La Boétie, Étienne II. Diego Tatián, coord. III. Diego Tatián, trad. IV. Mariana de Gainza, trad. V. Título

CDD 844

Título original : *Discours de la servitude volontaire*

Diseño de tapa y diagramación interior: Las cuarenta
Imagen de tapa: Luis Ernest Martínez Salas, "Miedo a muerte", dibujo, Buenos Aires, 2011.

Discurso de la servidumbre voluntaria //
Amistad : rehusarse a servir
Étienne de la Boétie // Marilena Chaui
© Las cuarenta, 2011

Primera edición
ISBN 978-987-1501-24-3

Esta publicación no puede ser reproducida en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.

Hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Derechos reservados

Nota sobre el texto

El manuscrito original del *Discours de la servitude volontaire* (DSV) confiado por La Boétie (1530-1563) a su amigo Montaigne nunca fue hallado. Si bien su datación es incierta, los estudiosos coinciden en ubicar su redacción entre 1552 y 1553.

La primera edición parcial del texto aparecería en 1574, incluido en una recopilación anónima que llevaba por título *Reveille matin des François.*

Dos años más tarde, en 1576, el hugonote genovés Simon Goulart publica -también de manera no integral- el DSV por primera vez con el título *Contr'Un* (al que por extrañas razones el texto laboeciano quedaría unido para siempre) en las *Mémoires des Estats de France sous Charles Neufiesme* –libro compuesto de opúsculos y panfletos varios, originalmente impreso en Génova y un año más tarde en los Países Bajos.

La primera edición completa del DSV aparecería en 1577 (reproducida un año después con unas pocas variantes), con falso nombre de autor y con el título *Description de la tyrannie et des tyrans avec les moyenes de se garantir de leur joug.*

La copia en la que se basa la mayoría de las ediciones recientes del DSV es la de Henri de Mesmes, muy posiblemente realizada del original que poseía Montaigne. El "manuscrito De Mesmes" (Bibliothèque Nacional, Fond français, n° 839) fue hallado en el siglo XIX -al igual que otra copia, prácticamente idéntica, proveniente de la biblioteca de Claude Dupuy- y editado por primera vez en 1853 por Z. Payen.

La presente versión del *Discours de la servitude volontaire* toma como base la trascripción al francés moderno realizada por Charles Teste en 1836 a partir del texto del DSV incluido en la edición de los *Essais* de Montaigne que hiciera Pierre Coste en 1727 (segunda edición íntegra del *Discours*, que recoge asimismo los veintinueve *Sonnets* de La Boétie). Se han traducido también el prólogo que Teste firma con el anagrama Rechastelet y sus curiosas notas al texto.

Han sido consultadas además la edición clásica de Miguel Abensour[1], así como también la de Simone Goyard-Fabre[2] y la más reciente de André y Luc Tournion[3].

Cabe finalmente mencionar que en el emblemático año 1968, cuando el nombre de La Boétie carecía aún de la resonancia que adquirió en las últimas décadas -en particular tras la crisis del marxismo- y era prácticamente desconocido en nuestro medio[4], un hoy olvidado filósofo y polígrafo argentino traducía, seguramente por primera vez al español, el *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Ángel Capelletti, helenista, traductor, poeta, historiador de la filosofía, y estudioso atento de la tradición anarquista latinoamericana y del pensamiento libertario de todas las épocas, publicaba en la ciudad de Rosario su

1 Étienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, seguido de *La Boétie et la question du politique* [textos de Felicité Lamennais, Pierre Leroux, Auguste Vermorel, Gustav Landauer, Simone Weil, Miguel Abensour, Marcel Gauchet, Pierre Clastres y Claude Lefort], Payot, Paris, 1976.

2 Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Flammarion, Paris, 1983.

3 Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* [con estudios de Philippe Audegean; Tristan Dagron; Laurent Gerbier; Florent Lillo; Olivier Remaud; Luc Tournon], Vrin, Paris, 2002.

4 Una rara excepción es un viejo texto de Ricardo Saenz Hayes sobre *De la amistad en la vida y en los libros* que contiene un capítulo acerca de Montaigne y La Boétie (Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1942, pp. 71-98).

versión del texto, antecedido por un prólogo en el que revisaba la filosofía política católica y protestante del siglo XVI (Moro, Campanella, Languet, Melanchton, las *Vindiciae contra tyrannos*, Hotman, Buchanan, Juan de Mariana, etc.), y establecía las fuentes clásicas de las que se valió el autor de Sarlat.

Esta breve mención procura ser un gesto de reconocimiento hacia la obra capellettiana, tan vasta como poco conocida.

Diego Tatián

Ediciones en español

- *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, traducción, introducción y notas de Ángel J. Capelletti, Grupo Editor de Estudios Sociales, Rosario, 1968.

- *El discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno* (a partir de la edición de Miguel Abensour, con "La Boétie y la cuestión de lo político" de Pierre Clastres y Claude Lefort, y "El *Contra Uno* de Étienne de la Boétie" de Pierre Leroux), traducción de Toni Vicens, Tusquets, Barcelona, 1980.

- *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, traducción y estudio preliminar de José María Hernández Rubio, Tecnos, Madrid, 1986 (tercera ed., 2007).

- *El Contra Uno o Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción y prólogo de José de la Colina, Aldus, México, 2001.

- *De la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*, en "Ni dios ni amo. Revista contra lo uno y lo otro", n° 1, 2006, pp. 57-77.

- *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, traducción, de Ángel J. Capelletti, De la intemperie ediciones, Paraná, 2005.

- *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, traducción, introducción y notas de Ángel J. Capelletti, Libros de la Araucaria, col. La Protesta, Buenos Aires, 2006.

- *Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Pedro Lomba, presentación de Esteban Molina, epílogo de Claude Lefort, Trotta, Madrid, 2008.

Prólogo

Una palabra, hermano lector, seas quien seas y cualesquiera sean tu posición y tus opiniones personales; puesto que de ordinario y proverbialmente hablando *no todos los hermanos son primos*, siempre sucede que a pesar de la distribución -hecha de manera tan rara en este mundo- de títulos y calumnias, de condecoraciones y envenenamientos, de privilegios y prohibiciones, de riquezas y miserias, a pesar de todo es necesario reconocer que, considerado en conjunto (*in globo*), todos somos natural y cristianamente hermanos. Lamennais lo ha dicho y probado en términos tan elocuentes, tan admirables, que nunca esta máquina tan maldita que se llama *prensa* podrá reproducirlos demasiado.

No pienses que comienzo este prólogo así para halagarte, apostrofándote con el nombre de hermano. La demagogia no es mi fuerte, y mi franqueza me ha jugado malas pasadas en este siglo de duplicidad y de mentiras. Incluso tal vez me las jugará aún en las líneas que con audacia insensata he añadido al libro, que no es mío y que sin duda muy temerariamente intento recuperar para dar libre curso a las antiguas pero sin duda indestructibles verdades que contiene.

Quisiera ser capaz de hacerte comprender toda mi dificultad para ejecutar este proyecto, que he meditado durante largo tiempo antes de atreverme a llevarlo a la práctica. Yo ya estoy viejo y no he producido nada. ¿Soy más tonto que muchos otros que han escrito volúmenes en los que no se encuentra ni siquiera una idea? No lo creo. Pero sin jamás haber recibido instrucción en ninguna escuela ni colegio, me formé a mí mismo a través de la lectura. Felizmente los malos libros no me

atrajeron nunca, y el azar hizo que nunca cayeran en mis manos otros que no fueran los buenos. Lo que encontré en ellos me hizo insoportable todas las sandeces, necedades e infamias que abundan en la mayoría. Me gustan esos viejos moralistas que escribieron tantas cosas buenas y bellas, en un estilo tan ingenuo, franco y entrañable, que asombra el hecho de que sus obras, aunque tienen su efecto, no hayan tenido más. Lo nuevo en los escritos actuales no me gusta porque según mi punto de vista no se trata de nada nuevo; en efecto, entre los más interesantes no se encuentra nada que no haya sido dicho ya, y mucho mejor, por nuestros buenos ancestros. ¿Por qué, me digo siempre, hacer novedades cuando lo viejo es tan bueno, tan claro y tan neto? ¿Por qué no leer a quienes nos precedieron? Si me gustan tanto, ¿cómo es posible que no le gusten de igual modo a todo el mundo? Algunas veces tuve ganas, sólo como una prueba, de leerle algunos pasajes de esas viejas obras a pobre gente que tiene la desgracia de no saber leer. Me encantó el experimento. Había que ver cómo se sorprendían con lo que escuchaban. Esa lectura era para ellos una delicia y la disfrutaban de la mejor manera. A decir verdad yo tenía el cuidado de explicarles, tan bien como me fuera posible, el sentido oculto bajo ese viejo lenguaje desgraciadamente pasado de moda. Tal es el origen de la fantasía que me tiene tomado hoy en día.

Pero cuántas veces, por más decidido que hubiera estado en llevar adelante este proyecto, debí abandonarlo debido a que, en efecto, a cada paso me daba cuenta de que estropeaba la obra y, queriendo enlucir la casa, en realidad la degradaba. De esta manera, lector, nunca sabrás lo suficiente sobre mi esfuerzo para la ejecución de un trabajo tan ingrato en el que sólo persistí por abnegación, pues tengo la íntima convicción de que los manjares que te ofrezco son muy inferiores por el solo hecho de que los he adaptado a tu gusto. Fue para mí un verdadero suplicio, igual al que debe experimentar un sastre lle-

no de entusiasmo y admiración por los bellos vestidos griegos y romanos que el gran Talma puso en boga en nuestros teatros, que para satisfacer al capricho de la moda se ve obligado a cortar y volver simétricas las mezquinas vestiduras con las que nos vestimos. Pero al menos él las confecciona a cambio de dinero; hace su trabajo para vivir. Yo en cambio no he emprendido esta fatigante y penosa transformación más que por tu utilidad. No me lamentaré por mi tiempo ni por mi esfuerzo si alcanzo ese propósito, que es y será siempre mi único pensamiento.

En lugar de extenderme por tanto tiempo en este punto, donde me parece que la buena intención basta para justificar el perjuicio temerario, tal vez me dirás que habría debido hablarte sobre el mérito del autor, del cual vengo a ofrecerte la antigua criatura vestida *à la moderne*: hacer su apología, ensalzar sus talentos, pregonar sus virtudes, exaltar su gloria, rendir homenaje a su imagen. Pero esto es exactamente lo que hacen todos los días nuestros habilidosos de Instituto, no hacia sus hermanos vivos, pues la envidia los devora, sino hacia los difuntos. Es la tarea obligada de cada inmortal recién nacido para con el inmortal fallecido, en el momento de su ingreso en el pretendido templo de las ciencias al que llegan a sepultarse más que a enriquecer mutuamente los talentos en todas las cosas, y que podría llamarse con más precisión el *campo santo*[1] de nuestras glorias literarias. ¿Pero acaso seré yo, enclenque como soy, quien va a imitar a esos hacedores de bellas frases, a

[1] Es así como se denomina comúnmente a los cementerios en casi toda Italia. El de Nápoles es notable por su singularidad. Está compuesto de 366 fosas muy profundas. Todos los días se abre una y se arrojan en ella entremezclados, luego de haberlos despojado de todo, los cadáveres de todos quienes han muerto el día anterior, y a la tarde el foso se cierra herméticamente para no volver ya a ser abierto hasta el mismo día del año siguiente. Quienes han asistido a esa reapertura aseguran que, durante ese período, la tierra ha devorado completamente a los cadáveres sepultados y que no queda ningún vestigio de ellos.

esos fabricantes de elogios por encargo, que tan enfáticamente despachan? No es que no tenga un tema más bello que el de ellos, pues en dos palabras podría hacer el retrato de mi autor y decirte, en estilo no académico sino lacónico: "Vivió como Catón y murió como Sócrates". Pero entrar en otros detalles, no podría hacerlo, y cualquiera que sea el arte que utilice al hablarte de este buen Étienne de la Boétie, estaría siempre por debajo de mi objeto. Prefiero por tanto hacértelo conocer refiriéndote simplemente lo que dijo su buen amigo Montaigne en su capítulo *De la amistad*, y reproduciendo aquí un extracto de algunas de las cartas en las que este gran genio, este moralista profundo, este sabio filósofo, nos habla sobre las virtudes de su vida y la calma de su muerte. Estoy seguro de que tras haber leído esos extractos[2], me agradecerás el hecho de haber recuperado la obra de La Boétie y serás indulgente por las imperfecciones en la transcripción que he realizado y que te ofrezco de todo corazón. Como quiera que sea acógela, más por amor a ti mismo que a mí.

Tu hermano en Cristo y en Rousseau,
Ad. Rechastelet.

[2] Para volverlos más comprensibles, se me ocurrió adaptarlos también al lenguaje actual. ¡Es un sacrilegio!, dirán algunos, y yo estoy de acuerdo con ellos. ¿Pero es mía la culpa si nuestro lenguaje perdió esa franqueza y esa ingenuidad que antes producían tanto encanto? Volvámonos mejores, y entonces tal vez reencontraremos para la expresión de nuestros pensamientos una manera más natural y atractiva.

Discurso de la servidumbre voluntaria

Étienne de la Boétie

"No veo ningún bien en el hecho de tener muchos señores:
Que sólo uno sea el amo, y que uno solo sea el Rey".

Eso, cuenta Homero[3], decía Ulises hablando en público. Si no hubiera dicho más que:

"No veo ningún bien en el hecho de tener muchos señores",

ello hubiera estado tan bien dicho, que no habría necesidad de añadir nada más. Pero mientras según la razón hubiera sido preciso decir que la dominación de muchos no puede ser buena, dado que el poder de uno solo desde el momento en que adopta el título de amo es duro e irracional, añadió justo al revés:

"Que sólo uno sea el amo, y que uno solo sea el Rey".

Sin embargo es necesario excusar a Ulises, pues tenía necesidad de usar ese lenguaje para apaciguar la revuelta del ejército, pienso que adaptando su discurso más a las circunstancias que a la verdad[4]. Pero hablando seriamente, es una gran desgracia

[3] El más célebre de los poetas antiguos, de quien J. M. Chénier dijo: *Tres mil años han pasado sobre las cenizas de Homero / Y después de tres mil años Homero respetado / Es aún joven de gloria y de inmortalidad.*

[4] Ulises era él mismo rey, ¿cómo no iba a predicar en favor del poder de uno solo? Excusémoslo pues, siguiendo el deseo del buen La Boétie; excusemos incluso al ver todos esos cortesanos que han defendido permanentemente ese poder con el propósito de engordar y cebarse con nuestros sudores; pero nunca defendamos, más bien estigmaticemos, a esos viles idiotas que unas

estar sujeto a un solo amo del que es imposible asegurar que sea bueno, pues siempre que lo quiera tiene el poder de ser malo. Y tener muchos amos es, en la medida en que se los tiene, ser extremadamente desgraciado. Aunque no quisiera por el momento debatir la tan discutida cuestión de "si las otras formas de gobierno son mejores que la monarquía". Antes de escrutar cuál es el rango de la monarquía respecto de las otras formas de gobernar la cosa pública, me gustaría saber si en verdad tiene alguno, pues resulta difícil creer que haya algo que sea público en este gobierno en el que todo es de uno. Pero este asunto lo reservo para otra ocasión[5], pues merecería ser tratado aparte dado que nos conduciría a todas las disputas políticas.

Por el momento, sólo desearía comprender cómo es posible que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades y tantas naciones muchas veces soporten un solo tirano que no tiene más poder que el que le dan; que no es capaz de dañarlos sino en la medida en que quieran soportarlo, y que no podría hacerles ningún mal si no prefirieran sufrirlo en vez de contradecirlo. Cosa en verdad sorprendente, y no obstante tan común que en lugar de sorprenderse más bien habría que sentir pena: ver cómo un millón de hombres son miserablemente avasallados con el cuello bajo el yugo, no porque estén obligados por una fuerza poderosa, sino más bien porque se hallan fascinados y, por así decir, encantados por el sólo nombre del uno, de quien

veces dijeron una cosa y otras veces otras, y gritaron según las circunstancias *viva el rey, viva la liga*; sempiternos charlatanes, descarados impostores que tuvieron de manera tan impúdica -y algunas veces de un día para el otro- dos lenguajes completamente opuestos; en una palabra, *hacedores de discursos para las circunstancias* cuyo número ha sido tan grande en nuestros días que ni siquiera el enorme *Monitor* donde esos ejemplos de bajezas y de insolentes mentiras pululan bajo todas las formas, puede darnos más que una colección imperfecta.

[5] Si el buen Étienne viviese hoy no dudaría en tratar la cuestión, y por cierto que su solución no sería conveniente para la monarquía.

no deberían temer ningún poder puesto que está solo, ni amar sus cualidades puesto que con ellos es inhumano y cruel.

Entre los hombres la debilidad es tal, que con frecuencia son obligados a obedecer por la fuerza; obligados a contemporizar, no pueden ser siempre los más fuertes. Por consiguiente, si una nación es obligada por la fuerza de las armas a servir a uno solo (como lo fue la ciudad de Atenas bajo la dominación de los treinta tiranos), no hay que asombrarse de que ella sirva sino más bien deplorar su servidumbre, o más bien ni asombrarse ni lamentarse, sobrellevar pacientemente el mal y reservarse para mejor ocasión en el futuro.

Estamos hechos de tal modo que los deberes comunes de la amistad absorben buena parte de nuestra vida. Amar la virtud, estimar las acciones bellas, tener gratitud por los beneficios recibidos, y a veces disminuir nuestro propio bienestar para incrementar el honor y la ventaja de los que amamos y merecen ser amados. Así pues, si los habitantes de un país encuentran entre ellos uno de esos raros hombres que les ha dado pruebas suficientes de una gran previsión para cuidarlos, de una gran valentía para defenderlos, de una gran prudencia para gobernarlos, y si a partir de entonces se acostúmbran a obedecerle y confían en él hasta el punto de concederle una cierta supremacía, no sé si sería sabio sacarlo de donde obra bien para ponerlo en el lugar donde podría hacer el mal; pero parece muy natural y muy razonable tener la bondad de dejar de temer males de quien nos ha procurado tantos beneficios.

Pero ¡Oh, buen Dios!, ¿qué es esto?, ¿cómo diremos que se llama?, ¿de qué enfermedad se trata?, ¿de qué vicio? ¿No es vergonzoso ver un número infinito de hombres no sólo obedecer sino humillarse; no sólo ser gobernados sino tiranizados, despojados de bienes, de padres, de mujeres, de hijos y de la vida misma? Padecer rapiñas, el latrocinio, las crueldades, no de un ejército ni de una horda de bárbaros, contra los que cada uno

debería defender su vida a costa de su sangre, sino de uno solo; y no de un Hércules ni de un Sansón sino de un Mirmidón[6] que muchas veces es el más cobarde y el más afeminado de la nación, no acostumbrado a la pólvora de las batallas sino apenas a la arena de los torneos; incapaz no sólo de dirigir a los hombres sino también de satisfacer a una mujerzuela. ¿Llamaremos a esto cobardía? ¿Diremos que son viles y cobardes los hombres que se someten a tal yugo? Si dos, tres o cuatro no se defienden de uno solo resulta extraño pero es posible; tal vez pueda decirse con razón que se trata de falta de valor. Pero si cien o mil se dejan oprimir por uno solo, ¿continuaremos diciendo que es por cobardía, o más bien que rehúsan resistir por desdén y por desprecio? En fin, si vemos no ya a cien ni mil, sino cientos de países, miles de ciudades, un millón de hombres no atacar a uno solo, no aplastar a quien los trata como siervos y como esclavos, ¿cómo debemos llamar a esto? ¿Se trata de cobardía? Hay en todos los vicios ciertos límites que no pueden pasarse. Dos hombres, e incluso diez pueden temer a uno. ¡Pero que miles, un millón, mil ciudades no se defiendan contra uno solo! Eso no es cobardía, pues la cobardía no llega a tanto, al igual que la valentía no puede ser tanta que permita a un solo hombre escalar una fortaleza, atacar un ejército o conquistar un reino. ¿Qué monstruoso vicio es este que no merece el nombre de cobardía, para el que falta una expresión, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua rehúsa nombrar?

Pónganse de un lado cincuenta mil hombres en armas; del otro lado otros tantos. Que se los disponga para la batalla, que choquen. Unos, libres, combaten por su libertad; los otros para

[6] En el original la palabra es *Hommeau*, que los anotadores han traducido por *Hommet, Hommelet*: homúnculo. Me ha parecido mejor poner en su lugar *Mirmidon*. El empleo de esta palabra, que según creo expresa completamente el pensamiento del autor, me fue inspirada por una canción, que todo el mundo conoce, de nuestro buen amigo Béranger. ¡Que nos perdone este robo!

despojarlos de ella. ¿A quiénes creen que les pertenecerá la victoria? ¿Quiénes piensan que irán con más coraje al combate, los que esperan como recompensa la conservación de la libertad o los que sólo pueden esperar como premio los golpes que dan y los que reciben más que la servidumbre de otros? Unos tienen siempre delante de los ojos la dicha de la vida pasada y la espera de una felicidad semejante para el futuro. Piensan menos en las penas y los sufrimientos momentáneos de la batalla que en los tormentos a los cuales, si fueran vencidos, serían sometidos para siempre ellos, sus hijos y toda la posteridad. Los otros no tienen más motivación que un poco de codicia, que con frecuencia se paraliza ante el peligro y no puede nunca ser tan ardiente como para no extinguirse, al parecer, ante la sangre que brota de la primera herida. En las tan célebres batallas de Milcíades, de Leónidas, de Temístocles, que se produjeron hace dos mil años y perviven aún hoy, tan frescas en la memoria de los libros y de los hombres como si acabaran de ser libradas en Grecia para el bien de Grecia y para ejemplo del mundo entero, ¿qué es lo que proporcionó a un número tan pequeño de griegos, no el poder sino el coraje de resistir tantas naves que apenas si el mar podía soportar su peso; de combatir y vencer a los ejércitos enemigos de tantas naciones cuyos capitanes[7] no hubieran podido ser igualados en número por todos los soldados griegos juntos? Pero también, en esas gloriosas jornadas[8] se trataba menos de

[7] Sin duda, La Boétie ha querido decir la totalidad de los oficiales del ejército persa.

[8] ¿No te dije ya en el prólogo, querido lector, que lo pretendidamente nuevo en la manera de decir con frecuencia es sólo un refrito? ¿Habías esperado encontrar aquí tan estrechamente unidas por nuestro Étienne de la Boétie estas dos palabras: *gloriosas jornadas* -que ciertos miserables juglares, cobardes aduladores del pueblo, berrean a grito pelado al salir temblando de miedo de sus sótanos, donde se habían escondido durante los tres días del gran movimiento popular de julio? Estas dos palabras no han sido, pues, una invención de ellos, sino un hallazgo que utilizaron astutamente para embaucar a los demasiado crédulos y escamotear la gran victoria en beneficio propio; lo que

un combate entre los griegos y los persas que de la victoria de la libertad sobre la dominación, de la independencia sobre la esclavitud[9].

Son verdaderamente milagrosos los relatos acerca de la valentía que la libertad infunda en el corazón de quienes la defienden; pero lo que sucede todo el tiempo en todas partes: que un hombre solo oprime cien mil ciudades y las priva de su libertad, ¿quién podría creerlo si sólo lo oyera decir y no lo viera? Más aún, si alguien nos relata estas cosas, y nos dijera que no suceden más que en países extranjeros y tierras lejanas, ¿quién de nosotros no pensaría que se trata de cosas inventadas más que verdaderas? Y sin embargo a ese único tirano no es necesario combatirlo, ni siquiera defenderse de él; él mismo se destruye si el país no consiente su servidumbre. No se trata de arrancarle nada sino de no darle nada. Que una nación no haga esfuerzo alguno, si no quiere hacerlo, por su felicidad; pero que no trabaje para su propia ruina. Pues son los pueblos los que se dejan o, mejor, se hacen devorar, porque con sólo rechazar servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se corta el cuello; el que, pudiendo elegir entre estar sometido o ser libre rechaza la libertad y acepta el yugo; el que consiente su mal o más bien lo persigue. Si le costara algo recobrar su libertad, yo no lo apremiaría, aunque nada debe estar más en su corazón que recuperar su derecho natural y, por decirlo así, dejar de ser una bestia para volver a ser un hombre. Y sin

sucedió, nóteselo bien, la noche del 29 de julio de 1830. Nuestros tres días no fueron gloriosos, pues sólo es verdaderamente glorioso lo que conduce a un resultado favorable a la felicidad humana.

[9] Estos milagrosos esfuerzos son reproducidos en nuestros días, y nosotros tuvimos también nuestros Leónidas, nuestros Temístocles y nuestros Milcíades. Pero, como dice nuestro autor con mucho tino, esto sólo se encuentra en los pueblos libres. Más aún, cuántos de estos rasgos heroicos encontraríamos en ellos si quisiéramos registrar nuestros breves anales republicanos. Bastará con recordar algunos que pueden ser puestos verdaderamente en paralelo con lo más prodigioso que la historia nos recuerde.

embargo, no estoy exigiendo de él una gran osadía; tampoco pretendo que ambicione algún tipo de seguridad de vivir a su gusto. ¿Pero qué? Si para tener la libertad no hace falta más que desearla; si basta quererla para tenerla, ¿existirá alguna nación en el mundo que crea pagarla demasiado caro si la adquiere con sólo desearla? ¿Y que lamente su voluntad de recobrar un bien que debería rescatar al precio de su propia sangre, y cuya sola pérdida vuelve la vida amarga y la muerte benéfica a todo hombre de honor? Así como el fuego de una pequeña chispa se hace grande y crece cada vez más, y mientras más madera encuentra para quemar, más devora, pero se consume y termina por apagarse si deja de alimentarse; de igual modo, mientras los tiranos más roban, más exigen; mientras más arruinan y destruyen, más se les da y más se los colma; se fortalecen así cada vez más y están mejor dispuestos para aniquilar y destruir todo. Pero si no se les da nada y no se los obedece, sin combatirlos, sin golpearlos, quedan desnudos y deshechos, semejantes a ese árbol que por no recibir más savia y alimento desde su raíz se convierte en una rama seca y muerta.

Para adquirir el bien que desea, el hombre osado no enfrenta ningún peligro, el trabajador no es desalentado por ninguna pena; son los débiles y los torpes los que no saben soportar el mal ni recuperar el bien que se contentan con sólo anhelar. La virtud para aspirar a él les es sustraída por su propia cobardía; no les queda más que el deseo natural de poseerlo. Ese deseo, esa voluntad innata, común a los sabios y a los locos, a los valientes y a los cobardes, los hace desear todas las cosas cuya posesión los dejaría felices y contentos. Hay una sola que los hombres, no sé por qué, no tienen siquiera la fuerza de desear: la libertad. ¡Bien tan grande y tan dulce!, hasta el punto de que cuando se pierde sobrevienen todos los males, y de que sin ella los demás bienes, corrompidos por la servidumbre, pierden por completo su gusto y su sabor. Me parece que los hombres sólo desdeñan

la libertad, puesto que si la desearan, la tendrían; como si se rehusaran a realizar esta preciosa conquista sólo porque es demasiado fácil.

¡Pobre y miserable gente, pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro mal y ciegas frente a vuestro bien, que os dejáis arrebatar lo más bello y lo más claro de vuestra renta delante de vuestros propios ojos, que dejáis saquear vuestros campos, devastar vuestras casas y despojarlas de los muebles de vuestros ancestros! Vivís de tal modo que nada os pertenece ya. Pareciera como si de aquí en más consideraseis como un gran honor que os dejen la mitad de vuestros bienes, la mitad de vuestras familias y de vuestras vidas. Y todo ese estrago, esos infortunios, esa ruina en fin, os advienen no de enemigos sino del enemigo que vosotros habéis construido tal como es, por el que marcháis tan valientemente a la guerra y para cuya vanidad os exponéis a cada instante a la muerte. Sin embargo, ese amo no tiene más que dos ojos, dos manos, un cuerpo y nada que no tenga el más humilde de los habitantes que viven en el *número infinito* de nuestras ciudades. Lo que tiene más que vosotros son los medios que vosotros mismos le proporcionáis para destruiros. ¿De dónde saca los innumerables ojos (*argus*)[10] que os espían[11] si no es de vosotros mismos? ¿Cómo es que tiene tantas manos para golpearos si no las toma de vosotros? Los pies con los que aplasta vuestras ciudades, ¿no son acaso los vuestros?

[10] *Argus*, "hombre fabuloso con cien ojos", dice el diccionario: *espía doméstico*. En muchos pueblos, esta palabra se pronuncia *argous*. No me jacto de ser etimologista, pero hace muy poco un periodista, más sabio y astuto que yo, dijo que esta palabra provenía de *argousin*, jefe de los presidiarios; e hizo esta observación muy espiritual precisamente en el momento en el cual, bajo un cierto ministro, se hace uso de los presidiarios liberados para formar bandas que recorren las calles de la capital matando indistintamente a todos los que pasan.

[11] Es necesario creer que el verbo *espionner* no era aún usado en tiempos del buen Étienne.

¿Cómo se atrevería a mandaros a la guerra si no se pusiera de acuerdo con vosotros? ¿Tiene otro poder sobre vosotros que el vuestro? ¿Qué mal podría haceros si no fuerais encubridores del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores de vosotros mismos? Sembráis vuestros campos para que él los devaste; amuebláis y llenáis vuestras casas para darle qué saquear; educáis vuestras hijas para que puedan satisfacer su lujuria[12]; alimentáis vuestros hijos para que sean sus soldados y los lleve a la carnicería, los haga ministros de sus ambiciones y ejecutores de sus venganzas[13]. Os entregáis a la pena para que él pueda complacerse en sus delicias y revolcarse en placeres sucios. Os debilitáis a fin de que él se haga más fuerte, más duro, y os tenga con la rienda corta; y en medio de tantas indignidades que ni las bestias podrían sentir ni aguantar, podéis liberaros sin siquiera intentar hacerlo, con sólo quererlo. Decidiros a no servir más y seréis libres. No os pido que lo enfrentéis ni que lo tumbéis, sino solamente que no lo sostengáis y lo veréis caer por su propio peso y romperse, como un gran coloso al que se le quita la base[14].

[12] Luis XV, uno de los más crápulas de todos, hacía raptar muchachas a sus valets Bontemps y Lebel para poblar su parque de ciervos. Napoleón, más franco y más sincero en sus maneras, elegía en la casa imperial de Écouen, con el acuerdo de Campan, las damas a las que quería embarazar. Id a preguntar mejor a un cierto príncipe alemán, quien podrá informarse al lado de la princesa cuyo nombre de familia callo por discreción.

[13] Así lo hicieron *en grandes golpes organizados*, esos grandes bandoleros a los que tan mal se considera *grandes hombres*: Alejandro de Macedonia, Luis XV y en nuestros días sobre todo Napoleón.

[14] En estos días encontré -y ciertamente no por casualidad- ese pasaje, citado y trascripto entero con la mayor exactitud y con toda la pureza de su viejo estilo, en una obra recientemente publicada por el barón Bouvier du Molart, ex-prefecto de Lyon, titulado: *Sobre las causas del malestar que se hace sentir en la sociedad en Francia*. Pero este autor, alumno del imperio, y por consecuencia muy digno administrador de nuestra época, no es por cierto un erudito, pues citando y exaltando la elocuencia de este pasaje lo atribuye a Montaigne, en cuyas obras se encuentra habitualmente el dis-

Los médicos afirman que es inútil querer curar heridas incurables, y tal vez me equivoque al predicar estos consejos al pueblo, que desde hace mucho tiempo parece haber perdido todo conocimiento del mal que lo aflige, lo que muestra con claridad que su enfermedad es mortal. Sin embargo tratemos de descubrir, si es posible, cuán profundamente está arraigada esta obcecada voluntad de servir, hasta el punto de hacer creer que incluso el amor de la libertad no sería tan natural.

En primer lugar, está fuera de duda que si viviéramos con los derechos que nos dio la naturaleza y según los preceptos que ella enseña, seríamos naturalmente obedientes de nuestros padres, súbditos de la razón, pero no esclavos de nadie. Ciertamente, cada uno de nosotros siente en sí mismo, en su propio corazón, el impulso instintivo de obediencia hacia su padre y su madre. En cuanto a saber si la razón nos es innata o no (cuestión debatida a fondo en las academias y largamente tratada en las escuelas de los filósofos), creo que no me equivoco si creo que hay en nuestra alma una semilla de razón que estimulada por los buenos consejos y los buenos ejemplos produce en nosotros la virtud; en tanto que por el contrario, sofocada por los vicios que aparecen con frecuencia, esa semilla se malogra. Pero lo que resulta claro y evidente para todos y que nadie se atrevería a

curso de La Boétie. ¿Habrá ignorado o puesto en duda la existencia de este último? Es poco probable. Se trata de una simple distracción; debemos perdonar al barón ex-prefecto, absorbido sin dudas por los cuidados que han debido costarle este volumen, donde amontonó en desorden una cantidad de observaciones de economía política muy juiciosas y muy falsas, y muchos curiosos documentos estadísticos, para llegar a esta conclusión: que por ser la demasiado grande población la causa de nuestra desgracia, era necesario apresurarse en emplear todos los medios, tomar todas las medidas, poner a disposición todos los recursos -incluso los más inmorales- para sofocar la procreación de los proletarios, diezmar incluso la raza, al menos tanto como sea necesario para disminuir el número, para garantizar, conservar e incluso aumentar la holgura extrema y las dulces diversiones de los señores hedonistas y los privilegiados de toda suerte.

negar, es que la naturaleza, primer agente de Dios, benefactora de los hombres, nos ha creado a todos con el mismo molde, de la misma forma, para mostrarnos que somos iguales, o más bien que somos hermanos. Y si, en el reparto de sus dones, ha concedido algunas ventajas de cuerpo y espíritu a algunos más que a otros, sin embargo no hubiera nunca querido ponernos en este mundo como en un campo cercado, ni ha enviado aquí abajo a los más fuertes y a los más hábiles como bandoleros armados en un bosque para perseguir a los más débiles. Más bien es preciso creer que, concediendo a unos partes mayores y a otros más pequeñas, quiso hacer nacer en ellos la afección fraternal y que la pusieran en práctica; unos por tener el poder de brindar ayuda y los otros la necesidad de recibirla. Por consiguiente, esta buena madre nos ha concedido a *todos* la totalidad de la Tierra para habitarla; nos ha alojado a *todos* bajo el mismo gran techo, y nos ha forjado a *todos* con la misma materia con el objeto de que, como en un espejo, cada uno pueda reconocerse en su semejante. Si nos ha hecho a *todos* el hermoso regalo de la voz y la palabra para unirnos y confraternizar, y por la comunicación y el intercambio de nuestros pensamientos conducirnos a la comunidad de las ideas y las voluntades; si ha procurado por toda clase de medios formar y estrechar el nudo de nuestra alianza, los lazos de la sociedad; si finalmente ha manifestado en toda clase de cosas el deseo de que nos uniéramos, no solamente agrupándonos, sino que todos juntos, por así decirlo, formáramos como una sola cabeza; entonces, no podemos poner en duda siquiera un instante que *todos* somos naturalmente libres en la medida en que *todos* somos iguales, y a nadie podrá ocurrírsele que, habiéndonos puesto a *todos* en mutua compañía, quiso que *algunos*[15] fuesen esclavos.

[15] Y *a fortiori*, La Boétie hubiera podido decir: que la *casi totalidad* sea esclava de *algunos*.

Pero en verdad, es inútil discutir para saber si la libertad es natural, pues ninguna criatura puede ser mantenida en la esclavitud sin que experimente una injusticia, y nada hay en el mundo más opuesto a la naturaleza -ella misma totalmente racional- que la injusticia. ¿Qué decir entonces? Que la libertad es natural y, según mi parecer, no sólo nacemos con nuestra libertad sino también con la voluntad de defenderla. Pero si por caso llegan a poner esto en duda y están degenerados hasta el punto de desconocer los bienes y afecciones innatas que les son propias, es necesario que les rinda el honor que les corresponde y que, por decirlo así, haga subir a la cátedra a las bestias brutas para que les enseñen cuál es su naturaleza y condición. Las bestias -¡Dios venga en mi ayuda!-, si los hombres se disponen a comprenderlas, lo que les gritan es: ¡Viva la libertad! Muchas entre ellas mueren cuando son capturadas. Igual que el pez que pierde la vida cuando se lo saca del agua, se dejan morir para no sobrevivir a su libertad natural. Creo que si los animales establecieran entre ellos rangos y preeminencias, harían de la libertad su nobleza. Otros, de los más grandes a los más pequeños, cuando son capturados, oponen una resistencia tan grande con uñas, cuernos, patas y picos, que demuestran así con toda claridad cuánto aprecian lo que les es arrebatado. Una vez capturados manifiestan de tal modo su desgracia, que desde ese momento reconforta ver cómo prefieren languidecer a vivir por no poder acostumbrarse nunca a la servidumbre, y gimen constantemente por la pérdida de la libertad. ¿Cuál es, en efecto, el significado de la acción del elefante que, habiéndose defendido hasta el final, habiendo perdido toda esperanza, cuando se halla a punto de ser capturado, lastima sus mandíbulas y rompe sus dientes contra los árboles; cuál es si no es el de que, por deseo de seguir siendo libre como lo es por naturaleza, busca negociar con los cazadores y liberarse a cambio de sus dientes, entregar su marfil para compensar su libertad? ¡Y el

caballo! Desde que nace lo acostumbramos a la obediencia; pero sin embargo, nuestros cuidados y nuestras caricias no impiden que, cuando se lo quiere domar, muerda el freno, se levante contra la espuela, queriendo indicar claramente de este modo, me parece, que si obedece no es por su propia voluntad sino por obligación. ¿Qué podemos decir entonces? *Incluso los bueyes gimen bajo el yugo, y los pájaros lloran en la jaula*, como dije ya otras veces en forma de rimas, en mis momentos de ocio.

Así pues, puesto que todo ser que tiene el sentimiento de su existencia siente la desgracia de la sujeción y busca la libertad; puesto que las bestias, que han sido creadas para el servicio del hombre, no se someten más que después de haber protestado y manifestado un deseo contrario, ¿qué desgraciado vicio ha podido desnaturalizar al hombre hasta el punto de que, siendo el único verdaderamente nacido para vivir libre, ha perdido el recuerdo de su estado original y el deseo mismo de recobrarlo?

Hay tres clases de tiranos. Unos poseen el Reino[16] por elección del pueblo; otros por la fuerza de las armas; y otros por sucesión de la estirpe. Quienes lo han adquirido por el derecho de guerra se comportan en él -es cosa bien sabida y se lo repite con razón- como en un país conquistado. Quienes nacen reyes, casi nunca son mejores: nacidos y alimentados en el seno de la tiranía, maman con la leche la naturaleza del tirano, consideran a los pueblos que les están sometidos como siervos hereditarios y, según el temperamento al que se hallan más proclives, avaros o pródigos, hacen uso del Reino como si se tratara de su herencia. En lo que respecta a los que obtienen su poder del pueblo, pareciera que deberían ser más soportables, y creo que en efecto lo serían si no fuera porque, desde el momento en que son elevados a tan alta instancia, por encima de todos los demás, adulados por ese no sé qué al que se denomina *grandeza*, toman

[16] Con esta palabra, La Boétie sin duda quiso decir *el derecho de reinar*, y no la posesión del territorio.

la firme resolución de no descender más. Casi siempre consideran el poder que les ha sido confiado por el pueblo como si debieran trasmitírselo a sus hijos. Así, desde el momento en que conciben esa idea tan funesta, resulta verdaderamente extraño ver en qué medida superan a todos los otros tiranos en toda clase de vicios y crueldades. No encuentran una mejor manera de consolidar la nueva tiranía que la de incrementar la servidumbre y alejar de sus súbditos la idea de libertad de espíritu hasta el punto de que, por más reciente que sea su recuerdo, se borra por completo de su memoria. De modo que, a decir verdad, veo claramente que existen algunas diferencias entre estas clases de tiranos, pero ninguna que permita elegir entre ellas, puesto que si bien es cierto que llegan al trono por caminos distintos, la manera de reinar es, siempre, prácticamente la misma. Los elegidos por el pueblo, lo tratan como un toro que debe ser domado; los conquistadores, como una presa sobre la que tienen derecho a todo; los sucesores, como una manada de esclavos que les pertenecen por naturaleza.

Con relación a eso, me pregunto: si por azar hoy naciera gente totalmente nueva, que no estuviera ni acostumbrada al sometimiento ni habituada a la libertad, ignorante hasta de los nombres de uno y de otra, y a la que se ofreciera la opción de ser sometidos o de vivir libres, ¿cuál sería su elección? No hay ninguna duda de que querrían obedecer únicamente a su razón en lugar de servir a un hombre, a no ser que fueran como esos judíos de Israel que sin motivo ni necesidad alguna se dieron a sí mismos un tirano, y de los cuáles no he podido nunca leer la historia sin experimentar un extremo malestar, que casi me lleva a la inhumanidad, hasta el punto de regocijarme con todos los males que les sucedieron a consecuencia de ello. Porque para que los hombres -en la medida en que quede en ellos algún vestigio de humanidad- se dejen someter, es necesario una de dos cosas: o que estén obligados a hacerlo, o que hayan sido

engañados. Obligados, ya sea por armas extranjeras, como Esparta y Atenas lo fueron por los ejércitos de Alejandro, ya sea por facciones, como cuando mucho antes de ese momento el gobierno de Atenas cayó en manos de Pisístrato. Por engaño, pierden también su libertad, aunque mucho menos por la seducción de otro que por su propia ceguera. Así, el pueblo de Siracusa (antiguamente capital de Sicilia), atacado desde todos los flancos por enemigos, no pensó más que en el peligro del momento y sin ningún tipo de previsión por el futuro eligió a Dionisio, el primer tirano, y le entregó la conducción general del ejército. Ese pueblo no se dio cuenta de que lo había hecho tan poderoso que cuando este astuto bribón entró victorioso en la ciudad, como si en vez de haber vencido a los enemigos hubiera vencido a sus conciudadanos, se hizo inmediatamente *capitán rey*[17], y luego *rey tirano*[18]. No se puede creer hasta qué punto un pueblo sometido de ese modo por el engaño de un traidor cae en el envilecimiento, y en un olvido tan profundo de todos sus derechos que resulta casi imposible despertarlo de su entorpecimiento para que los recupere; y sirve tan voluntariamente que, al verlo, se diría que no solamente ha perdido su libertad sino incluso su propia *servidumbre*, para adormecerse en la más brutal *esclavitud*[19]. Es verdad que al comienzo se sirve por la fuerza y a pesar de sí; pero quienes vienen después, al no haber conocido nunca la libertad, hasta el punto de no saber siquiera qué es, sirven sin pena y hacen voluntariamente lo que sus padres no hubieran hecho más que por la fuerza. De este

[17] Como quien hoy dijera lugarteniente de un reino.

[18] La palabra *tirano* antes expresaba un título que no tenía nada de censurable. Son bribones tales como Dionisio los que lo fijaron en su acepción odiosa. Como van las cosas en Europa, lo mismo podría sucederle a títulos como *rey*, *príncipe* o *duque*.

[19] La *esclavitud* es más dura que la *servidumbre*. La *servidumbre* impone un yugo; la *esclavitud* un yugo de hierro. La *servidumbre* oprime la libertad; la *esclavitud* la destruye (*Dictionnaire des synonymes*).

modo, los hombres que nacen bajo el yugo, alimentados y criados en la servidumbre sin mirar más lejos, se conforman con vivir como han nacido, sin pensar para nada en tener otros derechos ni otros bienes que los que hallaron al entrar en la vida, y consideran como estado natural el estado en el que han nacido. Sin embargo, no hay heredero tan pródigo o despreocupado que un día no dirija sus ojos a los registros de sus antepasados para comprobar si goza de todos los derechos de su sucesión y verificar si no ha sido despojado de los suyos o no lo ha sido su predecesor. Sin embargo la costumbre, que en todas las cosas ejerce un poder tan grande sobre nuestras acciones, tiene en particular el poder de enseñarnos a servir; es ese poder el que a la larga (como se cuenta de Mitrídates, quien terminó por habituarse al veneno) nos hace consentir sin repugnancia la amarga ponzoña de la servidumbre. No hay duda de que es en primer lugar la naturaleza la que nos dirige, siguiendo las inclinaciones buenas o malas que ella misma nos ha dado; pero también debemos convenir que tiene menos poder que la costumbre, porque por bueno que sea lo natural, si no es conservado, se pierde; en tanto que la costumbre nos modela siempre a su manera, sean cuales fueran nuestras inclinaciones naturales. Las semillas buenas que la naturaleza pone en nosotros son tan delicadas y tan frágiles que no pueden resistir el menor choque de pasiones ni la influencia de una educación que se les opone. Es difícil conservarlas, se vician con facilidad y degeneran; como sucede con los árboles frutales que, teniendo su propia especie, la conservan si se los deja crecer naturalmente, pero la pierden para dar frutos completamente diferentes si se los injerta. También las hierbas tienen cada una sus propias características, su naturaleza, su singularidad, no obstante lo cual son mejoradas o deterioradas en sus cualidades por el frío, el clima, el terreno o la mano del jardinero, y muchas veces la planta que se ha visto en un país no se reconoce en el otro. Quien haya

visto a los venecianos[20], ese puñado de personas que viven hasta tal punto libres que el más desgraciado entre ellos no aceptaría ser rey; todos nacidos y nutridos de tal modo que no tienen más ambición que la de reflexionar acerca de cómo conservar su libertad de la mejor manera; instruidos y formados desde la cuna de tal manera que no aceptarían entregar ni una pizca de su libertad a cambio de todas las otras felicidades humanas; quien haya visto a esos hombres, digo, y luego los deje y parta hacia los dominios de quien llamamos el gran señor, para encontrar allí gente que sólo parece haber nacido para servirlo y entregan la vida entera para mantener su poder, ¿pensará que ambos pueblos tienen la misma naturaleza? ¿O no creería más bien que salió de una ciudad de hombres para entrar en un parque de bestias[21]? Se cuenta que Licurgo, legislador de Esparta, crió dos perros hermanos, los alimentó con la misma leche[22], y acostumbró a uno al calor doméstico y al otro a correr por los campos siguiendo el sonido de la trompa y el cuerno[23]. Para mostrar al pueblo lacedemonio la influencia de la educación

[20] Mientras los venecianos eran una república. Libres, se volvieron poderosos; poderosos, se hicieron ricos. Y corrompidos por las riquezas, recayeron en la esclavitud y el envilecimiento. Hoy están bajo los austríacos, como casi todo el resto de la bella Italia. Otra prueba del *marchitamiento de las especies, los individuos y las naciones.*

[21] No trataremos hoy tan brutalmente a esos pobres musulmanes. Están bien lejos de ser como nosotros desearíamos verlos, pero quizás están más cerca de su resurrección que ciertos otros pueblos podridos hasta la médula por el sistema de corrupción que los rige, y que viven, o más bien vegetan y sufren, bajo la agobiante carga de esos gobernantes a los que tan falsamente se llama constitucionales. Creo que el absolutismo en Turquía nunca ha sido tan atentatorio contra el gran principio de la santa igualdad como lo han sido los pretendidos gobiernos representativos, hijos bastardos del liberalismo, donde hierve, a nuestras expensas, la *marmita* del buen Paul Corrier.

[22] Esto está tomado del tratado de Plutarco llamado *Cómo es necesario alimentar a los niños*, en la traducción de Amiot.

[23] *Del Cuerno.* "*Huchet*, dice Nicot, es un cuerno con el que se llama a los perros y que los postillones usan ordinariamente".

sobre la naturaleza, exhibió a los dos perros en la plaza pública y colocó entre ambos una sopa y una liebre; uno corrió hacia el plato, el otro hacia la liebre. "¡Vean esto -dijo-, y sin embargo son hermanos!". Ese legislador fue capaz de ofrecer a los lacedemonios una educación tan buena, que cada uno de ellos hubiera preferido morir mil veces antes que someterse a un amo o reconocer otras instituciones que no fueran las de Esparta.

Me place recordar aquí lo que dijo uno de los favoritos de Jerjes, el gran rey de Persia, en relación a los lacedemonios: mientras Jerjes hacía los preparativos de guerra para someter a toda Grecia, envió embajadores a muchas ciudades griegas para exigir *el agua y la tierra* (fórmula simbólica que empleaban los persas para intimar a esas ciudades a rendírseles), pero se cuidó muy bien de enviarlos a Esparta y Atenas, porque antes, cuando su padre Darío envió embajadores allí para exigir algo semejante, fueron arrojados por los espartanos y los atenienses, unos a los fosos, otros a los pozos, mientras les decían que tomaran sin reparo *el agua y la tierra* para llevársela a su príncipe. En efecto, estos orgullosos republicanos no aceptaban que, ni siquiera con palabras, se atentara contra su libertad. Sin embargo, al actuar de ese modo los espartanos reconocieron haber ofendido a los dioses, sobre todo a Taltibio, dios de los heraldos. Con el propósito de aplacarlos, resolvieron enviar a Jerjes dos de sus conciudadanos para que dispusiera de ellos a su antojo y vengara así la muerte de los embajadores que había enviado su padre. Dos espartanos, uno llamado Esperties y el otro Bulis, se ofrecieron como víctimas voluntarias y partieron. Cuando llegaron al palacio de un persa de nombre Hidarnes, lugarteniente del rey en todas las ciudades de Asia que daban a la costa marítima, fueron acogidos con honores, y luego de algunos discursos se les preguntó por qué rechazaban tan orgullosamente la amistad del gran rey[24]. "Ved a través de mi ejemplo

[24] Ver Heródoto, I, 7, pág. 422.

-les dijo- cómo el rey sabe recompensar a quienes lo merecen, y no dudéis de que si estuvierais a su servicio y él os hubiera conocido, ambos seríais gobernadores de alguna ciudad griega". "En esto, Hidarmes[25], no podrías darnos buen consejo -dijeron los lacedemonios-, porque si bien has disfrutado de la felicidad que nos prometes, ignoras por completo aquélla de la que gozamos nosotros. Has probado el favor de un rey, pero no sabes qué dulce es la libertad ni conoces la felicidad que ella procura. ¡Oh!, si sólo tuvieras una idea de qué se trata, nos aconsejarías defenderla no únicamente con la lanza y el escudo sino incluso con uñas y dientes". Los espartanos sólo decían la verdad, pero cada uno hablaba conforme la educación que había recibido. Porque para el persa era imposible añorar la libertad de la que nunca había gozado; en tanto que los lacedemonios, por el contrario, habiendo saboreado esta dulce libertad, ni siquiera eran capaces de concebir que pudiera vivirse en la esclavitud.

Catón de Utica, siendo niño aún y estando bajo la férula del amo, a menudo iba a ver a Sila el dictador, en cuya casa entraba libremente tanto por el rango que tenía su familia como por los lazos de parentesco que los unía. En esas visitas, siempre estaba acompañado de su preceptor, tal como en ese tiempo era usual en Roma con los hijos de los nobles. Un día vio que en la misma residencia de Sila, en su presencia o por orden suya, se aprisionaba a unos y se condenaba a otros; uno era estrangulado, el otro desterrado; uno pedía la confiscación de los bienes de un ciudadano, otro pedía su cabeza. En suma, todo sucedía como si se tratara no de la residencia del magistrado de una ciudad, sino de la de un tirano del pueblo; y menos de un santuario de la justicia que de una caverna de la tiranía. Ese niño noble le dijo a su preceptor: "¿Porqué no me dais un puñal? Lo ocultaré bajo mi ropa. Muchas veces entro en la habitación de Sila antes de que se haya levantado... tengo el brazo suficientemente

[25] Quien equivocadamente, en el texto, es llamado *Gidarne*.

fuerte como para liberar a la república". Este es verdaderamente el pensamiento de un Catón; y ese fue el comienzo de una vida digna de su muerte. Y sin embargo, sin mencionar su nombre ni su patria, relatad el hecho tal cual es y hablará por sí mismo, se comprenderá que ese niño era romano, nacido en Roma cuando ella era libre. ¿Por qué digo esto? No pretendo, por cierto, que el país o el suelo tengan nada que ver, pues en todas partes la esclavitud es odiosa para los hombres y la libertad amada; pero me parece que debemos compadecer a quienes desde el momento del nacimiento se hallan ya bajo el yugo; y debemos excusarlos o perdonarlos si, no habiendo visto aún ni la sombra de la libertad ni habiendo nunca sentido hablar de ella, no advierten la desgracia de ser esclavos. Si efectivamente (como lo dice Homero de los cimerios), hay países donde el sol se muestra de manera muy diferente que en el nuestro, y después de haberlos iluminado durante seis meses seguidos los deja en la oscuridad durante los otros seis meses, ¿debería asombrarnos que quienes naciesen durante esa larga noche, si no hubieran escuchado hablar de la claridad ni la hubieran visto nunca, se acostumbrasen a las tinieblas en las que nacieron y no tuvieran ningún deseo de la luz? Nadie se lamenta por lo que no ha tenido nunca; el pesar sólo llega después del placer, y siempre el conocimiento del bien se halla unido al recuerdo de alguna alegría pasada. Está en la naturaleza del hombre ser libre y querer serlo; pero con facilidad adopta otro pliegue cuando la educación la conduce a ello.

Digamos entonces que, si bien todas las cosas con las que el hombre se nutre y a las que se acostumbra se vuelven naturales para él, no obstante algo resta en su naturaleza que sólo se acostumbra a las cosas simples y no alteradas. De manera que la primera causa de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre, tal como ocurre con los *courtauds*[26] más bravíos, que primero

[26] Caballos que tienen la crin y las orejas cortadas.

muerden el freno y luego gozan de él; mientras poco antes respingaban bajo la silla, ahora se presentan ellos mismos bajo la brillante montura y, orgullosos, se pavonean bajo los arneses que los cubren. Dicen que siempre han estado sometidos, que sus padres han vivido así. Piensan que están obligados a soportar el freno, se persuaden de eso por medio de ejemplos y ellos mismos consolidan a lo largo del tiempo la posesión de quienes los tiranizan. ¿Mas acaso los años dan derecho a obrar mal? ¿Y la injuria que se prolonga no es una injuria aún mayor? Pero siempre habrá algunos que, más audaces e inspirados que los demás, sienten el peso del yugo y no pueden dejar de sacudírselo; algunos que no se habitúan nunca al sometimiento y siempre y sin cesar (al igual que Ulises buscando por tierra y por mar volver a ver el humo de su hogar) recuerdan sus derechos naturales y están prestos a reivindicarlos en todas las ocasiones. Ellos tienen puro el entendimiento y clarividente el espíritu; no se conforman, como los ignorantes embrutecidos, con ver lo que se halla bajo sus pies, sin mirar atrás ni adelante; al contrario, recuerdan cosas pasadas para mejor juzgar el presente y prever el porvenir. Son ellos los que, teniendo ya el espíritu bien formado, lo cultivaron también con el estudio y el saber. Cuando la libertad esté completamente perdida y excluida de este mundo, serán ellos quienes la invocarán nuevamente, pues al sentirla con intensidad, al haberla probado y al haber conservado su germen en el espíritu, jamás podrían ser seducidos por la servidumbre, por más que se la disfrace.

El Gran Turco se dio cuenta perfectamente de que los libros y el saber inspiran a los hombres, más que ninguna otra cosa, el sentimiento de su dignidad y el odio de la tiranía. He leído también que en el país donde él gobierna casi no hay sabios, ni le interesa que los haya. Por lo demás, por más grande que sea el número de quienes son fieles a la libertad, el celo y la pasión que los habita permanecen ineficaces por el hecho de que no se co-

nocen entre sí. Los tiranos les cercenan toda libertad de obrar, de hablar y casi de pensar, y ellos quedan completamente aislados en su buena voluntad. Con razón Momo criticó al hombre que había forjado Vulcano por no haberle puesto una pequeña ventana en el corazón a través de la cual se pudiesen ver sus pensamientos más secretos. Se cuenta que, cuando se propusieron la liberación de Roma, o más bien del mundo entero, Bruto y Casio no quisieron para nada que Cicerón, gran orador si alguna vez lo hubo, participara en el emprendimiento, pues juzgaron que su corazón era demasiado débil para un hecho tan alto. Creyeron en su buena voluntad, pero no en su coraje. Y sin embargo, quien esté dispuesto a recordar los tiempos pasados y cotejar los antiguos anales se convencerá de que, casi todos los que, viendo a su país mal conducido y en malas manos, tuvieron la intención de liberarlo, cumplieron fácilmente su propósito y la libertad, por cuenta propia, acudió siempre en su ayuda. Así: Harmodio, Aristogitón, Trasíbulo, Bruto el viejo, Valerio y Dión, quienes concibieron un proyecto tan virtuoso, lo llevaron a cabo felizmente. Casi siempre la voluntad firme garantiza el éxito de proezas semejantes. Marco Bruto y Casio lograron, atentando contra César, liberar a la república; aunque es verdad que perecieron al recuperar la libertad –pero lo hicieron gloriosamente, pues ¿quién se atrevería a señalar algo reprochable en su vida o en su muerte? Por el contrario, su muerte fue una gran desgracia y la única causa de la ruina de la república, que, me parece, fue enterrada junto con ellos. Los otros intentos que se hicieron luego contra los emperadores romanos no fueron otra cosa que conjuras de algunos ambiciosos cuyo fracaso no es para lamentar, pues resulta evidente que no se proponían destruir el trono sino envilecer la corona[27], y

[27] Así hicieron los famosos girondinos que se escaparon de la asamblea legislativa el 20 de julio de 1792, para volverse a las Tullerías y dominar la santa insurrección popular contra el tirano Capet. Lograron salvarlo y, sobre el

procuraban expulsar al tirano pero conservar la tiranía[28]. No desearía que estos hubieran tenido éxito, y estoy contento de que su ejemplo enseñe que no hay que abusar del sagrado nombre de la libertad para llevar a cabo un mal proyecto[29].

Pero volviendo a mi asunto, que casi se ha perdido de vista, el primer motivo por el que los hombres sirven voluntariamente es que nacen siervos y son educados en la servidumbre. De aquí se sigue esto otro: cuando están sometidos a los tiranos,

trono mismo que entonces era tan fácil derribar, lo disfrazaron ridículamente con el bonete rojo que ensuciaba la cabeza de un rey, e incluso lo hicieron beber de la botella. Por este solo hecho de un político astuto y fríamente pérfido, los girondinos habrían merecido la suerte que más tarde sufrieron.

[28] Esto se aplica a las mil maravillas a un rasgo característico de nuestra historia contemporánea al que poca gente le ha prestado atención -a no ser los intrigantes que más tarde lo han repetido para su provecho, en detrimento de los intereses populares. Es este: cuando con su milagroso retorno de la isla de Elba, Bonaparte aterrorizó a los Borbones en el trono, estos tiranos desesperados, transidos de espanto, sin saber qué hacer se pusieron a fanfarronear: unos fueron con sus bravatas a Lyon, adonde huyeron como cobardes; otros intentaron algunos arrestos en París y quisieron asegurarse en particular del famoso Fouché, quien sospechaban hacía inteligencia para el *retornado* que causaba tanto espanto. Fouché se salvó de sus garras, se puso al abrigo de su venganza. Pero dos días después creyeron que debían tratar con él, y le fue enviado un agente diplomático, Vitrolles –a quien Fouché declaró su propósito, que muestra a las claras la audaz política de este miserable: "Salvad al monarca que yo me encargo de salvar la monarquía". Y en efecto, los Borbones huyeron, Bonaparte llegó con su manía de sentarse en el trono también él; Fouché se convirtió en su ministro, más tarde lo traicionó y, poniéndose de acuerdo con los aliados para enviarlo a Santa Elena, continuó siendo ministro de Luis XVIII, quien no sintió la menor repugnancia en trabajar junto al hombre que había condenado a muerte a su hermano y forjar con él las listas de prescripción que señalaron su retorno. Los sangrientos antecedentes de este execrable monstruo convenían, efectivamente, a la hipocresía y la crueldad cobarde de Luis XVIII, a quien sólo le faltaba el coraje del crimen para ser el más feroz de los tiranos.

[29] ¿Qué diría hoy el buen Étienne de nuestros doctrinarios, de nuestros liberales de la restauración y del desagradable justo medio con el que han abusado tan bien y con tanta frecuencia de esta palabra sagrada?

los hombres se vuelven necesariamente cobardes y afeminados, como según mi opinión lo ha señalado con mucho tino el gran Hipócrates, padre de la medicina, en un libro llamado *Sobre las enfermedades*[30]. Este hombre decente tenía por cierto un buen corazón, cosa que pudo comprobarse cuando el rey de Persia quiso atraerlo cerca suyo con ofrecimientos y grandes regalos; él le respondió francamente[31] que tendría un problema de conciencia si se dedicase a curar a los bárbaros que querían destruir a los griegos, y si hiciera cualquier cosa que fuera útil para los que buscaban someter a Grecia, su patria. La carta que le escribió sobre este asunto se encuentra entre otras obras, y será siempre un testimonio de su buen corazón y su buen carácter. Es verdad que con la libertad se pierde también la valentía. Los esclavos carecen de ardor y de constancia en el combate. No van allí más que obligados, atontados por decirlo de algún modo, cumpliendo penosamente con un deber: no sienten arder en su corazón el fuego sagrado de la libertad, que permite

[30] Esto no se halla en el libro *Sobre las enfermedades* que cita La Boétie, sino en otro llamado *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, donde Hipócrates dice (§ 41): "Los pueblos más belicosos de Asia, griegos o bárbaros, son los que al no estar despóticamente gobernados viven bajo leyes que se imponen a sí mismos, en tanto que allí donde los hombres viven bajo el dominio de reyes absolutos, son necesariamente muy tímidos". En el § 40 de la misma obra encontramos el mismo pensamiento más detallado aún.

[31] Habiéndose extendido una enfermedad pestilencial en los ejércitos de Artajerjes, rey de Persia, y aconsejado de recurrir en esa situación a la asistencia de Hipócrates, este príncipe le escribió a Histanes, gobernador del Helesponto, para encargarle que atrajera a Hipócrates a la corte de Persia ofreciéndole tanto oro como quisiera, y asegurándole de parte del rey que sería tratado igual que los grandes señores de Persia. Histanes ejecutó puntualmente la orden, pero Hipócrates le respondió de inmediato "que ya estaba provisto de todas las cosas necesarias para la vida, y que no le estaba permitido gozar de las riquezas de los persas, ni emplear su arte para curar a los bárbaros, que eran enemigos de los griegos". La carta de Artajerjes a Histanes y la de Histanes a Hipócrates, de donde están tomadas todas estas particularidades, se hallan hacia el final de las obras de Hipócrates.

afrontar todos los peligros y desear una muerte bella y gloriosa, que nos honre para siempre frente a nuestros semejantes. En cambio, entre los hombres libres prima la emulación, todos por el bien de cada uno y cada uno por el bien de todos; saben que a todos les tocará la misma parte en la desgracia de la derrota o en la felicidad de la victoria. Pero los esclavos, totalmente desprovistos de coraje y vivacidad, tienen el corazón vil, débil, y son incapaces de ningún acto grandioso. Los tiranos lo saben bien, por eso hacen todos los esfuerzos para volverlos cada vez más débiles y abatidos.

El historiador Jenofonte, uno de los más dignos y estimados entre los griegos, escribió un libro poco voluminoso[32] en el que hay un diálogo entre Simónides y Hierón, rey de Siracusa, que trata de las miserias del tirano. Es un libro lleno de demostraciones buenas y serias que, según mi juicio, son al mismo tiempo presentadas con infinita gracia. ¡Hubiera querido Dios que todos los tiranos que han existido lo hubieran puesto delante de sí a modo de espejo! Habrían reconocido allí sus propios vicios y enrojecido de vergüenza. Ese tratado habla de la pena que sienten los tiranos, quienes, por dañar a todos, se ven obligados a temerle a todo el mundo. Entre otras cosas dice que los malos reyes toman a su servicio tropas extranjeras porque no se atreven a confiar las armas a hombres que han sido maltratados de mil maneras. Algunos reyes, incluso en Francia (más en otros tiempos que ahora), han tenido a sueldo a tropas extranjeras, pero era más bien para salvaguardar a sus propios hombres, sin escatimar en nada el gasto que era necesario para ello[33]. Creo que esta misma era la opinión de Escipión, el gran africano, que

[32] *Hierón* o *Retrato de la condición de los reyes*. Coste tradujo esta obra y la publicó con notas en griego y en francés, Ámsterdam, 1771.

[33] Este buen Étienne es demasiado generoso al interpretar de este modo las intenciones de nuestros monarcas. Si hubiera visto a los suizos del famoso Carlos X tirar contra el pueblo de París, ciertamente no hubiera dicho que esos buenos suizos estaban allí para *salvaguardar* a los individuos.

decía preferir haber salvado la vida de un ciudadano a derrotar cien enemigos. Pero lo que hay allí de positivo, es que el tirano no cree nunca haber asegurado su poder hasta tanto no tenga bajo su dominio únicamente hombres sin ningún valor. Podría serle dicho con justicia lo que, según Terencio[34], le decía Trasón al amo de los elefantes: "¿Os creéis valiente por haber domado bestias?".

Pero este ardid de los tiranos de embrutecer a sus súbditos nunca fue tan patente como en la conducta de Ciro hacia los lidios, luego de haberse apoderado de Sardes, capital de Lidia, y haber tomado prisionero a Creso, ese rey tan rico, quien se rindió y se puso a su disposición. Le dieron la noticia de que los habitantes de Sardes se habían rebelado. Él los hubiera podido reducir inmediatamente a la obediencia, pero como no quiso desolar una ciudad tan bella, ni estar obligado a mantener allí un ejército todo el tiempo para dominarla, concibió una extraordinaria forma de asegurarse su posesión: instaló casas de desenfreno y prostitución, tabernas y juegos públicos, y dictó una ordenanza que permitía a los ciudadanos entregarse a todos esos vicios. Le fue tan bien con esta guarnición, que ya no fue necesario sacar nunca más la espada contra los lidios. Esa pobre gente se entretenía en inventar toda clase de juegos, a tal punto que de su nombre los latinos formaron la palabra con la que designan lo que nosotros llamamos *pasatiempo*, y que ellos llaman *Ludi*, por deformación de *Lydi*. No siempre los tiranos han declarado tan expresamente que quieren afeminar a sus súbditos, pero efectivamente, lo que éste ordenó de manera tan formal la mayoría de ellos lo hace de manera oculta. A decir verdad, se trata de la inclinación natural de la parte ignorante del pueblo, que normalmente es la más numerosa en las ciudades: sospecha de aquel que lo ama y se consagra a él, mientras que confía en quien lo engaña y lo traiciona. No creáis que existe algún pájaro que pueda capturarse más fá-

[34] Terencio, *Eunuco*, acto 3, escena I, v. 25.

cilmente, ni un pez que por apetito muerda más rápido y se enganche más velozmente en el anzuelo; todos esos pueblos se dejan pronto seducir y conducir a la servidumbre, y se los hace acostumbrarse a ella por poca que sea la suavidad con la que se los trata. Es en verdad algo maravilloso que se dejen llevar tan fácilmente, con poco que se los halague. Los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, las bestias extrañas, los premios, los cuadros y otras drogas semejantes eran para los pueblos antiguos el incentivo de la servidumbre, la compensación de su libertad arrebatada, los instrumentos de la tiranía[35]. Este sistema, esta práctica, estos halagos fueron los medios que empleaban los antiguos tiranos para adormecer a sus súbditos en la servidumbre. De este modo, los pueblos embrutecidos encontraban bellos todos esos pasatiempos, divertidos con un placer vano que los deslumbraba y se acostumbraban así a servir ingenuamente, al igual que los niños pequeños que aprenden a leer a causa de las imágenes brillantes que hay en los libros. Los tiranos romanos exageraron aún más esos medios; celebraban a los hombres que formaban las decurias[36], saciando a esa gente embrutecida y engatusándola por donde era más fácil de atrapar: el placer de la boca. De modo que ni el más instruido entre ellos hubiera sido capaz de dejar su escudilla de sopa para recobrar la libertad de la *república de Platón*[37]. Los

[35] ¿Acaso no hemos visto en nuestros días cosas así? Los *Osages* y la jirafa; los banquetes de los Campos Elíseos donde tantas veces se distribuyera vino, jamones y salchichas; los desfiles y las revistas; las cucañas y los globos; los torneos y las representaciones gratis; las iluminaciones y los fuegos de artificio; las carreras de caballo en Campo de Marte; las exposiciones en los museos o los grandes bazares de industria. Muy recientemente inclusive la famosa y tan costosa nave de cartón; y en fin, los juegos de bolsa aún más infames que todo esto, que por cierto no eran conocidos por los antiguos.

[36] Reunión de hombres del pueblo, agrupados y enrolados de diez en diez, alimentados a expensas del tesoro público.

[37] Título de una de las obras de este filósofo; ficción, es verdad, pero admirable, y que podría realizarse si todos los hombres tuvieran la virtud del sabio que él hace hablar para instruirlos, el divino Sócrates.

tiranos eran generosos con la cuartilla de trigo, el sextario de vino y el sestercio[38]; entonces daba pena oír gritar: *¡viva el rey!* Los estúpidos no se daban cuenta de que al recibir todas esas cosas no hacían sino recuperar una parte de lo que les pertenecía, y que esa parte que recuperaban, el tirano no hubiera podido dárselas si antes no se las hubiera quitado. El que hoy tomaba el sestercio; el que se hartaba en los festines públicos bendiciendo a Tiberio y a Nerón por su liberalidad, era el mismo que al otro día era obligado a abandonar sus bienes a la avaricia, sus hijas a la lujuria y su misma dignidad a la crueldad de esos magníficos emperadores sin decir ni una palabra, como si fuera una piedra, y sin moverse más que un tronco. El pueblo ignorante y embrutecido ha sido siempre el mismo. Es disoluto y está dispuesto al placer que no puede recibir honestamente, y al contrario, es insensible al daño y el dolor que no es capaz de soportar. No conozco a nadie que hoy, al oír hablar de Nerón, no tiemble con el solo nombre de ese execrable monstruo, ese villano, esa inmunda bestia feroz; y no obstante, es preciso decir que luego de su muerte -tan desagradable como había sido su vida-, el famoso pueblo romano sintió tanto disgusto (recordando sus juegos y sus festines) que llegó al extremo de hacer duelo. Así por lo menos lo asegura Cornelio Tácito, excelente autor, uno de los más verídicos historiadores y que merece toda la confianza[39]. No se hallará extraño que así sea, si se considera lo que ese mismo pueblo había hecho tras la muerte de Julio César, quien aplastó con sus pies todas las leyes y avasalló la libertad romana. Lo que sobre todo se exaltaba en ese personaje, me parece, era su humanidad, la que, por pregonada que haya

[38] Moneda de plata de los romanos, cuyo valor más pequeño era de alrededor de 5 fr. 50.

[39] Este historiador dice: "La mayor parte del pueblo habituado a los placeres del circo y de los teatros; los más corrompidos de los esclavos y los que, habiendo disipado sus bienes, ávidos de desórdenes, sólo estaban consustanciados con los vicios de Nerón, cayeron todos en el dolor".

sido, fue más funesta para su país que la mayor crueldad del tirano más salvaje que haya existido nunca. Porque en efecto fue esa falsa bondad, esa dulzura envenenada, la que almibaró el brebaje de la servidumbre para el pueblo romano. De manera que después de su muerte, ese pueblo, que aún tenía en la boca el gusto de sus banquetes y en la memoria el recuerdo de sus prodigalidades, amontonó[40] los bancos de la plaza pública para hacer una pira en su honor y reducir su cuerpo a cenizas. Luego le construyó una columna[41] como al *Padre de la patria* (así decía el capitel) y, en fin, cuando estuvo muerto le tributó más honores de los que debería rendirse a ningún hombre del mundo, a excepción de los que lo habían matado. Los emperadores romanos, sobre todo, no olvidaban apropiarse del título de tribuno del pueblo, tanto porque se trataba de una función que era considerada santa y sagrada, como por el hecho de que había sido establecida para la defensa y la protección del pueblo con el favor del Estado. Por ese medio se aseguraban que el pueblo confiara más en ellos, como si bastara con oír el nombre de esa magistratura, sin que importaran sus consecuencias.

Hoy no actúan mucho mejor quienes, antes de cometer sus crímenes, incluso los más revulsivos, pronuncian bellos discursos sobre el bien común, el orden público y el alivio de los desgraciados. Conocéis demasiado bien las fórmulas que emplean con tanta frecuencia y perfidia[42]. Y bien, en algunos de ellos no hay lugar para la sutileza, tanta es su impudicia. Los reyes de Asiria, y después de ellos los reyes de Media, casi no aparecían en público, con el propósito de hacerle creer al pueblo que había en ellos algo sobrehumano, y sumir en esta

[40] Una columna maciza de casi veinte pies, con piedras de Numidia, fue levantada en la plaza pública con la siguiente inscripción: *Al padre de la patria* (Suetonio, *Vida de César*, § 85).

[41] Es La Boétie quien habla; no tengas ninguna duda, lector, y sobre todo no hagas ninguna alusión... si puedes.

[42] ¡Se diría que La Boétie escribía anticipadamente la historia de lo que sucede en cierto país desde 1830!

ilusión a la gente, que se entrega a la imaginación de las cosas que aún no ha visto. Es así que tantas naciones, que durante mucho tiempo estuvieron dominadas por estos reyes misteriosos, se acostumbraron a servirlos, y los servían tanto más voluntariamente cuanto más ignoraban quién era su amo, o incluso si tenían alguno; de modo tal que vivían atemorizadas por un ser que nadie había visto.

Los primeros reyes de Egipto casi no se mostraban sin llevar una rama o un fuego sobre la cabeza: de ese modo se ocultaban y se transformaban en bufones. Y todo esto para, a través de esas extrañas formas, inspirar respeto y admiración en sus súbditos, quienes de no haber sido tan estúpidos o estado tan envilecidos, no hubieran dudado en burlarse y reírse de ellos. Resulta penoso oír hablar de todo lo que hacían los tiranos de otros tiempos para consolidar su tiranía; de cuántos pequeños recursos se servían para tal propósito, encontrando siempre a la multitud ignorante tan dispuesta a seguir sus caprichos, que sólo debían tender una trampa a su credulidad para que cayera prisionera en ella. Nunca la engañaban más fácilmente y nunca lograban someterla mejor que cuando se burlaban de ella[43].

¿Qué puedo decir de ese otro ridículo invento que los pueblos antiguos consideraron como si fuera una verdad comprobada? Creyeron firmemente que el dedo gordo de Pirro, rey de Epiro, hacía milagros y curaba los enfermos del bazo. Enriquecieron ese cuento todavía más, añadiendo que cuando el cadáver de ese rey había sido quemado, el dedo fue hallado entre las cenizas, íntegro y no tocado por el fuego. El mismo pueblo fabrica siempre estúpidamente leyendas inverosímiles, para luego depositar en ellas una increíble fe. Un importante

[43] "...Dos hombres del pueblo, ciego el uno y cojo el otro, se presentaron juntos ante su tribunal, suplicándole les curase; porque estando dormidos, les había asegurado Sérapis, según decían, al uno que recobraría la vista si el emperador le frotaba los ojos con su saliva, y al otro que andaría derecho si se dignaba tocarle con el pie" (Suetonio, *Vida de Vespasiano*, § 7).

número de autores las han escrito y repetido, pero de modo tal que es fácil comprobar que las han recogido en las calles y en las plazas. Vespasiano, al regresar de Asiria, de paso por Alejandría para ir a Roma y tomar posesión del imperio, hizo, según se cuenta, cosas maravillosas[44]. Enderezaba a los cojos, devolvía la vista a los ciegos, y otras mil cosas que, a mi juicio, sólo podían ser creídas por imbéciles más ciegos que aquellos a los que se pretendía haber curado[45]. Los mismos tiranos

[44] Y nuestros reyes en Francia, ¿acaso no curan también? Ese charlatanismo ha durado mucho tiempo, pues todavía fue usado en la consagración de Luis XV (ver Lemontey). A esas farsas siguieron otras que no por menos groseras fueron menos perniciosas para los pobres pueblos.

[45] Por todo lo que La Boétie nos dice aquí de las *flores de lis*, de la *ampolla*, y de la *oriflama*, es fácil adivinar lo que en verdad piensa de las cosas milagrosas que se cuentan de ellas. Y el buen Pasquier (a), no creía en absoluto algo diferente que La Boétie: "En todas las repúblicas -nos dice en *Recherches de la France*, libro VIII, cap. XXI- existen muchas historias muy antiguas, sin que casi nunca pueda sondearse su verdadero origen; y sin embargo no sólo se las considera verdaderas, sino también completamente autorizadas y consagradas. De tales cosas, encontramos muchas tanto en Grecia como en la ciudad de Roma. Y de esta misma manera, hemos traído hasta nosotros la vieja opinión que oímos de la oriflama, la invención de nuestra flor de lis, que atribuimos a la divinidad, y muchas otras cosas por el estilo que, por más que no estén apoyadas en autores antiguos, es decente que todo buen ciudadano las crea por la majestad del imperio". Todo esto, reducido a su justo valor, significa que es por pura complacencia que resulta preciso creer en esta clase de cosas. En otro lugar de la misma obra (libro II, cap. XVII) Pasquier señala que hubo reyes de Francia que tuvieron por escudo de armas *tres sapos*, pero que Clovis, para volver a su reino más milagroso, "se hizo proporcionar por un eremita, como advertencia del cielo, las flores de lis que han llegado hasta nosotros". Este último pasaje no tiene necesidad de comentario. El autor declara allí muy claramente y sin rodeos a quién debe atribuirse la invención de las flores de lis.

(a) *Este buen Pasquier* es uno de los ancestros de Étienne Denis Pasquier, actual presidente de la corte de pares, quien merecería otro epíteto completamente distinto, merecería incluso muchos otros, aunque más no fuera por la mistificación que le inflingiera, de manera sin duda demasiado bonachona, el conspirador republicano Malet en el año 1812: la traición de su amo el em-

encontraban totalmente extraordinario que los hombres padeciesen a quienes los maltrataban. Se cubrían gustosos con el manto de la religión y a veces se adjudicaban atributos divinos para dar más autoridad a sus malas acciones. Uno de ellos fue Salmóneo, quien por haberse burlado del pueblo, al que quería convencer de que él era Júpiter, se encuentra ahora en el fondo del infierno, y (según la sibila de Virgilio, que lo vio) expía su audaz sacrilegio:

> A Salmóneo vi también pagando cruel castigo
> por imitar los fuegos de Júpiter y los sonidos del Olimpo.
> Llevado éste por cuatro caballos y agitando una antorcha,
> por los pueblos de los griegos y la ciudad en el centro de la Élide
> marchaba triunfante, y pedía para sí honor de dioses,
> pobre loco que las nubes y el rayo inimitable
> simulaba con bronces y con el trote de los cascos de los caballos.
> Pero el padre todopoderoso blandió su dardo entre el denso
> nublado, no antorchas o los fuegos humeantes
> de las teas, y lo hundió de cabeza en el profundo abismo.

Si este que no era más que un tonto orgulloso está allí abajo tan bien tratado, pienso que los miserables que han abusado de la religión para hacer el mal, deben haber sido castigados con toda justicia por lo que hicieron.

Nuestros tiranos sembraron también en Francia no sé muy bien qué: *sapos, flores de lis, la ampolla, la oriflama.* Todas cosas de las que[46], por mi parte y como quiera que sea, no quiero pen-

perador la noche del 30 al 31 de marzo de 1814; su sinergia ciceroniana con la cámara de diputados (sesión de 1819) donde, hablando de los sediciosos de la oposición, decía: *si se mueven, habrán vivido.* Hoy es todo peor que esto.

[46] Este pasaje es la única precaución oratoria que La Boétie desliza en su obra, como pasaporte a las duras verdades que contiene. Yo lo he conservado fielmente. Por lo demás, esta obra fue redactada bajo el reinado de François II. Sin embargo, es posible que el recuerdo reciente del de Luis XII haya arrancado este homenaje del autor; pero él había vivido también bajo el

sar aún que son puras tonterías, puesto que nuestros ancestros creían en ellas y dado que en nuestra época no hemos tenido oportunidad de sospechar de ellas, pues hemos tenido reyes tan buenos en la paz y valientes en la guerra, que aún habiendo nacido reyes pareciera que la naturaleza no los ha hecho como los demás, y que Dios los eligió antes de su nacimiento para confiarles el gobierno y el cuidado de este reino[47]. Incluso si estas excepciones no existiesen, no quisiera entrar en discusión para debatir la verdad de nuestras historias, ni desmenuzarlas demasiado libremente para no destruir este hermoso tema, en el que podrían ejercitarse muy bien los autores que se ocupan de nuestra poesía francesa, ya no sólo mejorada sino incluso, por así decirlo, totalmente renovada por poetas como nuestro Ronsard, nuestro Baïf y nuestro Du Bellay, que de este modo hacen progresar nuestra lengua hasta tal punto que pronto, me atrevo a esperar, no tendremos nada que envidiarle a los griegos ni a los latinos, a no ser el derecho de primogenitura. Y ciertamente perjudicaría a nuestra rima (uso con gusto esta palabra que me place, pues aunque muchos la hayan vuelto puramente mecánica, encuentro sin embargo autores capaces de ennoblecerla y devolverle su antiguo prestigio); la perjudicaría mucho, decía, si la privara de los bellos cuentos acerca del rey Clodoveo, en los que con tanto encanto y facilidad se ejerce, me parece, la inspiración de Ronsard en su *Franciada*. Presiento su aliento, conozco su espíritu fino y la gracia de su

reinado de François I, y La Boétie era perfectamente capaz de apreciar en su justo valor a ese fanfarrón, ese arlequín real, cuya frase más alabada: *todo se ha perdido excepto el honor*, concluía con este complemento desagradable de fatuidad: *...y sobre todo mi persona que está a salvo de cualquier peligro.*

[47] Un hábil traductor inglés ha dado sobre este pasaje una nota muy curiosa, y muy útil para quienes no sabían qué es *el cesto de Erictonio*. He aquí en sustancia: "En su himno a Ceres, Calímaco habla de un cesto que se suponía descendía del cielo, y era trasladado por la noche al templo de esta diosa, mientras se celebraba su fiesta. Suidas dice que la ceremonia de los cestos fue instituida bajo el reinado de Erictonio".

estilo. Tratará a la oriflama como los romanos a sus ancilias y los *escudos que se precipitan del cielo* de los que habla Virgilio. Obtendrá de nuestra ampolla tan buen partido como lo hicieron los atenienses del cesto de Erictonio[48]. Incluso se hablará de nuestras armas en la torre de Minerva. Y por cierto, sería yo temerario si desmintiese nuestros libros de fábula y desechara así el terreno de los poetas. Pero para volver a mi asunto, del que no sé cómo me he alejado tanto, ¿no es evidente que, para fortalecerse, los tiranos han procurado continuamente acostumbrar al pueblo no sólo a la obediencia y la servidumbre, sino incluso a una especie de devoción hacia ellos? Todo lo que he dicho hasta ahora respecto a los medios que emplean los tiranos para someter, sólo es puesto en práctica por ellos con la parte ignorante y grosera del pueblo.

Llego ahora al punto que, según creo, es el secreto y el resorte de la dominación, el sostén y el fundamento de la tiranía. Quien piensa que las alabardas de los guardias y la formación de patrullas custodian a los tiranos, se engañan completamente. Creo que más bien las usan por una cuestión de forma y para espantar, y no porque confíen en ellas. Los arqueros impiden que entren al palacio los andrajosos y quienes no tienen posibilidad de hacer daño, pero no que entren los intrépidos ni los que están bien armados y pueden intentar cualquier emprendimiento. Resulta fácil, por cierto, mostrar que entre los emperadores romanos fueron menos los que escaparon de algún peligro gracias a la ayuda de sus arqueros que los que fueron asesinados por sus propios guardias. No son las bandas de personas a caballo ni los grupos de gente a pie, en suma, no son las armas las que defienden al tirano, sino más bien -no podrá ser creído en un primer momento aunque se trate de algo exactamente verdadero- cuatro o cinco hombres, que lo

[48] ¡Cuánta verdad hay en este cuadro! ¿Se dirá que ha sido pintado en nuestros días, frente a lo que sucede ante nuestros ojos?

sostienen y le someten el país entero. Siempre ha sucedido que cinco o seis han tenido a su disposición la oreja del tirano y se le han aproximado por sí mismos, o bien fueron convocados por él para ser cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, complacientes con su voluptuosidad y copartícipes de sus rapiñas. Esos seis influencian tanto a su jefe, que frente a la sociedad se vuelve malvado no sólo por sus propias maldades sino también por la de aquéllos. Esos seis tienen a seiscientos bajo su influencia, a los que corrompen del mismo modo en que ellos fueron corrompidos por el tirano. Esos seiscientos a su vez tienen seis mil debajo de ellos, a los que han favorecido y a los que les hicieron otorgar el gobierno de las provincias o el manejo de los dineros públicos con el propósito de estimular su avaricia o su crueldad, para que las pongan en práctica y, llegado el momento, hagan tanto mal que ya no les sea posible mantenerse prescindiendo de su tutela, ni exceptuarse de las leyes y los castigos sin su protección[49]. Grande es el cortejo de los que siguen después. Y quien quiera rastrear por los vericuetos de esta madeja comprobará que no son seis mil sino cien mil, millones, los que sostienen al tirano a través de esta red, formando entre ellos una cadena ininterrumpida que remonta hasta él. Eso mismo es lo que Homero le hace decir a Júpiter, quien se vanagloria de poder arrastrar hacia sí a todos los dioses si tira de una cadena semejante. De ahí provenía el crecimiento del poder del senado bajo el dominio de Julio César; el establecimiento de nuevas dignidades, la creación de cargos, por supuesto no con el propósito de reorganizar la justicia sino para otorgar nuevos sostenes a la tiranía. En suma, se llega a la conclusión de que, por las ganancias que se hacen junto a los tiranos, el número de aquellos para los cuales la tiranía es

[49] Los habitantes de Cilicia, antigua provincia del Asia menor que hoy forma parte de Turquía. Ellos eran en ese tiempo lo que en el nuestro son los argelinos.

provechosa resulta tan grande como el de aquellos para quienes la libertad sería deseable. De modo que, como dicen los médicos, aunque en nuestro cuerpo nada parezca arruinado, desde el momento en que en un solo lugar se manifiesta un tumor, todos los humores se dirigen hacia la parte deteriorada: de igual modo, desde el momento en que un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la escoria del reino -y no me estoy refiriendo a esa caterva de ladronzuelos y bribones carentes de toda reputación que no pueden hacer mal ni bien en un país, sino a quienes están poseídos por una ardiente ambición y por una notable avaricia- se agrupa en torno de él y lo sostiene para tomar parte en el botín y poder ser pequeños tiranuelos bajo el gran tirano. Así actúan los grandes ladrones y los corsarios famosos: unos recorren el territorio mientras otros asaltan a los viajeros; unos hacen la emboscada mientras otros hacen guardia; unos masacran, otros despojan. Y si bien existen entre ellos rangos y jerarquías, y unos son criados mientras otros son los jefes de la banda, finalmente nadie hay que no se aproveche, o bien del botín principal o bien al menos de lo que queda. Se dice que los piratas cilicianos no sólo se agruparon en un número tan grande que fue necesario enviar contra ellos al gran Pompeyo, sino que también se aliaron con muchas bellas y grandes ciudades, en cuyos puertos se ponían a seguro una vez que regresaban de sus incursiones, cediéndoles a esas ciudades en compensación parte de las rapiñas que habían logrado.

Es así que el tirano reduce a la servidumbre a unos súbditos por medio de otros. Se halla protegido por aquellos de los que debería cuidarse si no estuvieran envilecidos; pero, como suele decirse, para romper la madera se usan cuñas de madera. Allí están sus arqueros, sus guardias, sus alabarderos. Ellos mismos sufren con frecuencia su opresión; pero miserables, malditos de Dios y de los hombres, se conforman con soportar el mal para hacerlo a su vez, no a quien se los hace a ellos sino a quienes, como ellos mismos, lo deben padecer sin poder hacer nada. Y

sin embargo, cuando pienso en esa gente que alaba al tirano de la manera más rastrera para aprovecharse a la vez de su tiranía y de la servidumbre del pueblo, me quedo casi tan sorprendido de su estupidez como de su maldad[50]. Porque, a decir verdad, ¿aproximarse al tirano no es alejarse de la libertad y, por así decir, estrecharse a la servidumbre y abrazarla? Que por un momento pongan aparte su ambición; que se liberen un poco de su sórdida avaricia, y que luego se miren y se consideren a sí mismos: verán con claridad que esos aldeanos, esos campesinos a los que aplastan y tratan como si fueran condenados a trabajos forzados o esclavos[51], verán, digo, que ellos, tan maltratados, son de algún modo más libres. El labrador y el artesano, por más avasallados que estén, son libres al obedecer; pero el tirano ve a quienes lo rodean haciéndose los pícaros y mendigando su favor. No sólo es necesario que hagan lo que ordena, sino también que piensen lo que él quiera, e incluso que prevean sus deseos para así satisfacerlo. No basta obedecerlo, es necesario complacerlo; es necesario que se rompan, se atormenten, se maten para tratar asuntos de él y, puesto que no gozan más que con sus placeres, que sacrifiquen su propio gusto al de él, que fuercen su temperamento y lo despojen de su naturaleza. Es necesario que estén continuamente atentos a sus palabras, a su voz, a sus miradas, a sus menores gestos; que sus ojos, sus pies, sus manos estén siempre ocupados en seguir e imitar todos sus movimientos, en espiar y prever sus deseos y descubrir sus más secretos pensamientos. ¿Es esto vivir feliz? Más aún: ¿es esto vivir? ¿Existe en el mundo algo más insoportable que ese estado, no digo ya para cualquier hombre bien nacido, sino incluso para quien sólo tenga sentido común, o aunque sea el aspecto

[50] No os enfadéis, vosotros que sois señores furiosos de moderación; no soy yo, es el buen Étienne quien, luego de casi tres siglos, os ha levantado esta injuria que tanto merecéis.

[51] Que en su desprecio presuntuoso ellos llaman *proletarios*, y en su rabia, *bárbaros* (ver el famoso artículo del *Journal des Débats* de fines del año 1831).

de hombre? ¡Qué condición más miserable la de vivir así, sin tener nada propio, pendiente de otro –de su comodidad, de su libertad, de su cuerpo y de su vida!

Pero quieren servir con el propósito de acumular bienes: como si pudiesen obtener algo que fuera para ellos, siendo que ni siquiera pueden decir que se pertenecen a sí mismos. Y como si alguien pudiera tener algo suyo estando sometido a un tirano, quisieran poder considerarse a sí mismos como propietarios de bienes, olvidando que son ellos quienes le proporcionan la fuerza para despojar a todos de todo y no dejar nada de lo que pueda decirse que pertenece a alguien. Ellos saben, sin embargo, que son los bienes los que hacen que los hombres estén más sujetos a su crueldad; que no existe ningún crimen contra él y según él más digno de la muerte que la independencia y tener algo; que únicamente ama las riquezas y prefiere atacar a los ricos, que sin embargo se presentan frente él como ovejas ante el carnicero, llenos y ahítos, para provocar su voracidad. Esos favoritos no deberían acordarse tanto de los que ganaron muchos bienes por rodear al tirano, como de los que, habiéndose saturado de oro durante un cierto tiempo, perdieron después los bienes y la vida. No debería venirles a la mente tanto cómo es que otros han adquirido riquezas, sino más bien cómo es que pocos de ellos las pudieron conservar. Que se recorran todas las historias antiguas; que se consideren todas las que están en nuestra memoria y se verá perfectamente cuántos son los que, habiendo llegado hasta la oreja de los príncipes valiéndose de medios indignos, ya sea alabando sus perversas inclinaciones, ya sea abusando de su simplicidad, terminaron destruidos por esos mismos príncipes, que habían mostrado tanta facilidad para elevarlos como inconstancia para conservarlos. Ciertamente, entre los muchos que estuvieron cerca de malos reyes, hubo muy pocos -o más bien casi ninguno- que no hayan experimentado muchas veces en sí mismos la crueldad de un tirano al que antes habían atizado contra otros, y que, habién-

dose enriquecido a la sombra de sus favores con los despojos de otros, no hayan terminado ellos mismos enriqueciendo a otros con sus propios despojos[52].

Aun las personas de bien, si alguna vez alguna de ellas fue amada por el tirano, por más dotadas que estén por su gracia; por más brillante que sea en ellas la virtud y la integridad que siempre, vistas de cerca, inspiran respeto hasta en los más malvados; esas personas de bien, digo, no serían capaces de mantenerse cerca del tirano, pues por fuerza sentirían el mal común y experimentarían en carne propia lo que es la tiranía. Se pueden evocar algunos casos como los de Séneca, Burro, Traseas, tres personas de bien de las que, los dos primeros tuvieron la desgracia de acercarse a un tirano que les confió el manejo de sus asuntos. Ambos eran estimados y queridos por él, uno de los cuales lo había educado y tenía por garantía de su amistad los cuidados que le había prodigado en su infancia. Estos tres casos, en quienes la muerte fue tan cruel, son ejemplos suficientes para saber qué poca confianza hay que tener frente a amos malvados. Y en verdad, ¿qué amistad podemos esperar de quien tiene el corazón tan duro como para odiar a todo un reino que no hace otra cosa que obedecerle; de un ser que por no saber amar se empobrece y destruye su propio imperio[53]?

[52] Esta pintura, por terrible y exacta que sea, no asustará, estoy seguro, a nuestros hambrientos de ocupar cargos y obtener presupuesto.

[53] Pues un rey que conociese sus verdaderos intereses, no podría dejar de ver que: "empobreciendo a sus súbditos, se empobrecería tan ciertamente a sí mismo, como el jardinero que, tras haber recogido el fruto de sus árboles, los cortara para venderlos, etc., etc...".

Este fragmento que extraje de otro más extenso de Costa, en el que cita también a Alejandro y a Darío como hacedores de bellas máximas, se vincula con la palabra *empobrecer* que se halla en el texto. ¿No se hubiera podido extender a la palabra *destruir* que le sigue, y recordar al respecto el crimen de Nerón, quien para su propio placer y como pasatiempo hizo prender fuego a Roma, capital de su imperio, sólo para ver la cara que pondrían sus súbditos quemados de esta manera?... ¿Suceden en nuestros días cosas tan

Ahora bien, quienes crean que Séneca, Burro y Traseas experimentaron esa desgracia por haber sido gente demasiado buena, que busquen directamente alrededor del mismo Nerón, y comprobarán que todos aquellos que contaron con su favor y lo mantuvieron por medio de su maldad, no tuvieron un mejor fin. ¿Quien ha escuchado nunca hablar de un amor tan desenfrenado, de un afecto tan persistente; quién ha visto nunca a un hombre tan obstinadamente aferrado a una mujer como él (Nerón) lo estuvo a Popea? Y bien, ¿no fue sin embargo envenenada por él[54]? ¿Acaso, para favorecerlo y llevarlo al trono, no había asesinado Agripina (su madre) a su propio marido Claudio, y no había incluso cometido toda clase de crímenes? Y así y todo, su propio hijo, su criatura, el mismo al que ella había convertido en emperador con sus propias manos[55], lue-

espantosas?... No, pero observad el progreso de la humanidad: si en su tiempo el cañón y la pólvora hubiesen sido conocidos, les garantizo que Nerón se hubiera contentado con hacer acribillar a los romanos, como en julio de 1830 lo hizo Carlos X, que con justa razón fue llamado el acribillador; si luego... ¡¡¡pero silencio!!!

[54] Según Suetonio y Tácito, en un acceso de cólera Nerón la asesinó de una patada en el vientre durante su embarazo. Tácito agrega: por pasión más que con un fundamento razonable, muchos escritores publicaron que Popea había sido envenenada por Nerón.

[55] "...Tres veces ensayó el veneno y vio que ella se había provisto de antídotos. Pensó entonces ocultar en su cámara y sobre su lecho maderos, que por medio de un oculto mecanismo habrían de hacer caer sobre ella cuando estuviese durmiendo; la indiscreción de sus cómplices hizo, sin embargo, abortar este proyecto. Ideó, por último, una nave sumergible, construida de manera que Agripina pereciese ahogada o aplastada en su cámara; fingió, entonces, reconciliarse con ella; la invitó en una carta muy tierna a acudir a Baias para celebrar con él las fiestas de Minerva; cuidó de prolongar el festín a fin de que los capitanes de las naves tuviesen tiempo de destruir, según las órdenes recibidas y como por choque fortuito, la galera liburnesa que había traído Agripina, y cuando ésta quiso retirarse a Baulos, le ofreció en vez de su nave destruida la que había construido para su pérdida. La acompañó alegremente hasta la nave, la besó en el pecho al separarse y veló una parte de la noche esperando con ansiedad el resultado de su maquinación. Cuando se enteró de

go de haberla rebajado, le quitó la vida. Nadie niega que ella haya merecido este castigo, que hubiera sido aplaudido si se le hubiera infligido cualquier otro. ¿Quién fue nunca más fácil de manejar, más simple, o para decirlo mejor, más estúpido que el emperador Claudio? ¿Quién fue nunca más influenciado por una mujer que él por Mesalina? Sin embargo, la entregó al verdugo. Los tiranos tontos son siempre tontos cuando se trata de hacer el bien pero, no sé cómo, por escaso que sea el ingenio que tienen, finalmente se les despierta para ejercer la crueldad[56] –incluso con aquellos que les son más próximos. Es demasiado conocido el nombre atroz de ese otro[57] que, al ver el cuello descubierto de su mujer -a la que amaba más que a nadie, sin la que parecía no poder vivir-, le dirigió este bello cumplido: "Ese hermoso cuello sería cortado inmediatamente si yo lo ordeno". He aquí la razón por la cual casi todos los tiranos de la antigüedad fueron asesinados por sus favoritos, quienes habiendo conocido la naturaleza de la tiranía, no se sentían seguros frente a la voluntad del tirano y desconfiaban continuamente de su poder. Así, Domiciano fue asesinado por

lo ocurrido, y de que Agripina había conseguido salvarse a nado, no supo ya qué hacer; pero poco después llegó L. Agerino, liberto de su madre, presentándose regocijado a decirle que Agripina se había salvado. Nerón echó un puñal a su lado, sin que el liberto lo observase, y le hizo prender y agarrotar como asesino enviado por aquélla; mandó en seguida matar a su madre y dijo que se había suicidado al ver descubierto su crimen" (Suetonio, *Vida de Nerón*, § 34).

[56] Valga como muestra el estúpido y cruel Carlos X, de reciente memoria.

[57] *Calígula*, cuya ferocidad Suetonio retrata en estos términos: "He aquí algunas de sus bromas. Un día se colocó por burla al lado de la estatua de Júpiter, y preguntó al trágico Apeles cuál de los dos le parecía más grande, y como vacilase en contestar le hizo en seguida azotar, y advirtió que tenía la voz agradable y hermosa en las súplicas y hasta en los gemidos. Cuantas veces besaba el cuello de su esposa o de su amante, decía: *Esta hermosa cabeza caerá en cuanto yo lo ordene*; y muchas veces repetía *que mandaría dar tormento a su querida Cesonia para que dijese ella misma por qué la amaba tanto*" (Suetonio, *Vida de Calígula*, § 33).

Stéphanus[58]; Cómodo por una de sus amantes[59]; Caracalla por el centurión Marcial[60] alentado por Macrino, y de igual modo acabaron casi todos los demás[61].

Ciertamente, el tirano nunca ama y nunca es amado. La amistad es un nombre sagrado, algo santo: sólo puede existir

[58] "He aquí lo que se supo acerca de esta conjura y de la manera como murió Domiciano. No sabiendo los conjurados dónde ni cómo lo atacarían, si en la mesa o en el baño, Stéphanus, intendente de Domitila, acusado entonces de malversación, les ofreció sus consejos y su brazo. Para evitar sospechas, fingió tener una herida en el brazo izquierdo, y lo llevó durante muchos días rodeado de lana y vendajes. Llegado el momento, ocultó en él un puñal, e hizo pedir una audiencia al emperador para denunciarle una conspiración. Introducido en su cámara, mientras Domiciano leía con espanto el escrito que acababa de entregarle, lo hirió en el bajo vientre. Herido el emperador, trató de defenderse, cuando Clodiano, legionario distinguido, Máximo, liberto de Partenio, Saturio, decurión de los cubicularios, y algunos gladiadores, cayeron sobre él y le dieron siete puñaladas por las que murió" (Suetonio, *Vida de Domiciano*, § 17).

[59] Que se llamaba Marcia (*V. de Herodiano*, libro I).

[60] *Antonino Caracalla*, a quien un centurión llamado Marcial asesinó de una puñalada por instigación de Macrino, como puede verse en *Herodiano* (libro IV, hacia el final).

[61] La desagradable revisión de todos estos emperadores romanos, de su sucia vida, de su ferocidad, de sus delitos y de sus crímenes, es atroz hasta tal punto que se estaría tentado de ponerlos en duda; pero están todos comprobados por los historiadores más dignos de crédito. ¿Son nuestros modernos tiranos menos crueles? ¿Son menos culpables porque asesinan a gran escala? El *carcere duro* del benigno déspota austríaco; la reciente masacre de polacos; el *reino del orden* en Varsovia, ¿serán considerados por la historia como menos infames que los crímenes de los emperadores romanos?... pienso que no. ¿Acaso en nuestro tiempo no hemos tenido nuestro Nerón y nuestro Calígula? Una sola corte del norte, que asfixia tan bien a naciones enteras, ¿no nos muestra acaso una serie ininterrumpida de asesinatos en la propia familia reinante? Y ese famoso Fernando VII, último tirano de España, ¿acaso no asesinó como Nerón a su primera esposa *de una patada en el vientre durante su embarazo*? ¿Acaso no arrojó, nuevo Calígula, una taza de chocolate hirviendo en el pecho de su segunda prometida, "*sólo para ver*, le respondió fríamente a su padre Carlos IV, *qué cara pondría*"? Los tiranos de todos los tiempos han sido verdaderas bestias feroces.

entre gente de bien, nace de la estima mutua, y se mantiene no tanto por los beneficios que procura como por la vida buena y los buenos hábitos. Lo que hace que un amigo esté seguro del otro es el conocimiento de su integridad. Tiene como garantes su buena naturaleza, su fe, su constancia. No puede haber amistad donde hay crueldad, deslealtad, injusticia. Cuando se reúnen los malvados se trata de una conspiración y no de una compañía; no confían unos en otros, se temen mutuamente. No son amigos sino cómplices.

Ahora bien, incluso si ese impedimento no existiese sería difícil hallar en un tirano una amistad sólida, porque al estar por encima de todos y carecer de iguales se encuentra ya fuera de los límites de la amistad, que tiene su origen en la más perfecta equidad, cuya marcha es siempre pareja y donde nada renguea. Es por ello que, como suele decirse, hay una especie de buena fe entre los ladrones en el momento de repartirse el botín, porque son pares y compañeros, y si bien no se aman al menos se temen y no quieren desunirse para no disminuir su fuerza. Pero los favoritos de un tirano no pueden nunca tener ninguna seguridad respecto de su opresión, pues han aprendido en carne propia que él lo puede todo, que no hay ningún derecho ni deber alguno que lo obligue, ya que se halla acostumbrado a no tener otra razón que su voluntad, no tiene iguales y es el amo de todos. ¿No es acaso en extremo deplorable que no obstante haber tantos ejemplos claros y ser el peligro tan real, nadie quiera aprender de esas tristes experiencias y tantos continúen acercándose al tirano por propia voluntad, y que no haya siquiera uno que tenga el coraje y la capacidad de decirle lo que -en la fábula- el zorro le dijo al león que se hacía el enfermo: "Iría con gusto a verte en tu guarida, si no fuese que veo demasiadas las huellas que van hacia ti, pero ninguna que vuelva"[62]?

[62] Este buen Jean Lafontaine, auténtico jacobino del siglo XVII, volvió sobre esto mismo en dos versos llenos de gracia: "*...pero en este antro / veo muy bien cómo se entra / y no veo cómo se sale*" (libro 6, fábula 14).

Miserables, que ven brillar los tesoros del tirano, admiran asombrados el esplendor de su magnificencia y, atraídos por él, se aproximan sin darse cuenta de que se están arrojando a las llamas que van a devorarlos. Al igual que el sátiro indiscreto, según narra la fábula, cuando vio brillar el fuego robado por Prometeo, lo halló tan hermoso que quiso besarlo y se quemó[63]. Igual la mariposa, que, esperando gozar de algún placer se arroja en la luz porque la ve brillar, constata enseguida -como dice Lucano- que también tiene la virtud de quemar. Pero supongamos que estos favoritos escapen de las manos de aquel al que sirven: jamás se salvarán de las del rey que lo suceda. Si él es bueno, será necesario rendirle cuentas y someterse a la razón; si en cambio es malvado y parecido a su amo anterior, no puede prescindir de tener él también sus favoritos, quienes seguramente no contentos con quitarles el lugar, les arrebatarán también sus bienes y su vida. ¿Cómo es posible que haya alguien que, frente a tantos peligros y tan poca garantía, quiera no obstante ocupar esa posición tan difícil, tan desgraciada, y servir no obstante tantos riesgos a un amo tan peligroso? ¡Qué pena, qué martirio es este, gran Dios! Tener que complacer a un hombre día y noche, y sin embargo desconfiar de él más que de ninguna otra cosa en el mundo. Tener siempre el ojo atento y la oreja abierta para percibir de dónde vendrá el golpe, para descubrir las emboscadas, para interpretar el rostro de los competidores, para avisarle al amo quién lo traiciona; sonreírle a cada uno y temerle siempre a todos; no tener enemigos declarados ni amigos seguros; mostrar todo el tiempo un rostro son-

[63] Y bien, queridos amigos, ¿qué dicen de esta vida tan bien pintada en estas líneas? ¿No es una verdadera galera? Y sin embargo, estos miserables que corren voluntariamente a la ignominia, osan calumniaros e injuriaros a vosotros, que preferís manejar el hacha, el cepillo de carpintero, la lanzadera, en lugar de esa infamia.

riente y tener el corazón paralizado; no poder estar contento y no atreverse a estar triste[64].

Pero es en verdad curioso considerar lo que pueden esperar de su tormento y de una vida tan miserable. De ordinario no es al tirano a quien el pueblo acusa del mal que padece, sino a quienes gobiernan al tirano. Los pueblos, las naciones, todo el mundo, hasta los campesinos y los labradores conocen sus nombres, descubren sus vicios, amontonan sobre ellos mil ultrajes, mil injurias, mil maldiciones. Todas las imprecaciones, todos los deseos se vuelven contra ellos. Todas las desgracias, todas las pestes, todas las hambrunas les son imputadas; y si alguna vez parecieran rendirles algunos honores, incluso en esas ocasiones los maldicen en el fondo de su alma y sienten hacia ellos un horror más profundo que hacia las bestias feroces. Esta es la gloria y el honor que obtienen por sus servicios de parte de gente que, incluso si pudieran tener un pedazo de su cuerpo, no estaría aún -me parece- satisfecha, ni siquiera consolada un poco por sus sufrimientos. Y desde el momento en que los tiranos ya no existen más, los escritores que vienen después no dejan de manchar de miles de maneras la memoria de esos come-pueblos. Su reputación queda destrozada por miles de libros; sus mismos huesos son, por así decirlo, triturados en la boca de la posteridad, y todo ello como para castigarlos después de muertos por la maldad de su vida.

Aprendamos entonces de una vez a obrar bien. Levantemos los ojos al cielo y por nuestro honor, por amor a la virtud, di-

[64] Es el título que se le adjudica a un rey en Homero (*Ilíada* A, v. 341), y con el que La Boétie obsequia muy justamente a esos primeros ministros, a esos intendentes y subintendentes de finanzas que, por las injustas y excesivas imposiciones con las que agobian al pueblo, arruinan y despueblan el país cuyo cuidado ha sido abandonado, y más bien transforman a un reino poderoso donde florecen las artes, la agricultura y el comercio, en un espantoso desierto donde reinan la barbarie y la pobreza; arrojan al príncipe en la indigencia; lo vuelven odioso para los súbditos y despreciable para sus vecinos.

rijámonos a Dios todopoderoso, testigo de nuestros actos y de nuestras faltas. Por mi parte, pienso -y no creo engañarme- que nada es más contrario a Dios, soberanamente justo y bueno, que la tiranía; sin duda, reserva en el fondo del infierno un terrible castigo para los tiranos y sus cómplices.

Amistad: rehusarse a servir

Marilena Chaui

En el quinto libro de la *Historia*, pasando de la prosa narrativa al único diálogo presente en toda la obra, Tucídides coloca frente a frente a los magistrados de la isla de Melos y a los embajadores de Atenas, que "antes de atacar el país, envió delegados para parlamentar". La embajada viene a proponer una alianza a los melianos, que debe transformarlos de colonos neutros en enemigos de Esparta. Melos, sin embargo, argumenta contra el acuerdo que ha de convertirla en sierva de Atenas, pues la desigualdad de fuerzas y las intenciones de dominación imposibilitan cualquier amistad política, que se funda en la igualdad. Si hiciéramos una alianza con vosotros, dicen los de Melos, a la brevedad dominaréis nuestra ciudad. ¿Cómo pretendéis, entonces, que consintamos nuestra esclavitud por vuestro bien? Vuestra hostilidad, replican los de Atenas, nos resulta menos dañina que vuestra amistad, pues ésta será vista por los pueblos como una prueba de nuestra debilidad, mientras que vuestro odio les parecerá una señal de nuestra potencia. Es por vuestro bien que debéis deliberar acerca del consejo de paz que os damos, siendo que podríamos haber usado las armas. Habláis como si la guerra aún estuviese por venir, retrucan los de Melos, cuando en verdad ya está presente. Decís que nuestro bien os preocupa, mientras que a nosotros nos preocupan nuestros derechos. Juzgáis poder proponer una alianza a las ciudades que no tomaron partido en esta infeliz guerra, pero ¿cómo no han de convertirse en enemigas vuestras, sabiendo lo que hacéis con nosotros? Vuestra política no es solamente desastrosa para nosotros; ella será vuestra ruina futura.

El acuerdo no se firma. Atenas cumple con lo anunciado: cerca a Melos. Las sucesivas escaramuzas, de los melianos rompiendo el cerco y de los atenienses rehaciéndolo, terminan cuando "una traición proveniente del interior" arrastra a Melos a la rendición. Se firma un tratado de paz. Atenas mata a los hombres adultos, esclaviza a las mujeres, a los niños y a los viejos, y devasta la ciudad, tal como los magistrados melianos habían previsto.

El arte de Tucídides, en este libro dedicado a un tiempo de indecisión, hipocresía y traición, revela la verdad del imperialismo ateniense al poner en boca de los embajadores las palabras de Pericles y de Alcibíades, despojadas, no obstante, de los ornamentos que permitirían "hacer el mal pronunciando bellos discursos sobre el bien público y la tranquilidad general" (ornamentos que los magistrados –que prohibieron a los embajadores hablar al pueblo de Melos "para evitar que la multitud, oyendo un discurso capcioso y sin contrapartida, se dejara engañar"– conocían bien). El lenguaje del interés y de la dominación surge, de esta forma, sin necesidad de elocuentes subterfugios. Sin embargo, el arte mayor presente en la tonalidad trágica de este diálogo donde se pronostica el fin de Atenas en el fin de Melos, es la propia composición de las réplicas, que señala el lugar elegido por los interlocutores en ese fatídico encuentro.

Tucídides compone el diálogo de tal manera que el lector ya tiene el claro indicio, desde la primera vez que hablan los magistrados de Melos, de que la alianza y la paz serán imposibles y de que el desenlace ya está dado. Sabemos de antemano que la alianza no se realizará porque los atenienses hablan en género deliberativo, mientras que los melianos, luchando contra la inferioridad propia de quien sólo es oyente, replican en género judicial. Los primeros, puesto que pretenden persuadir, se refieren a lo útil, al bien y al tiempo futuro, ofreciendo su consejo a

la deliberación de Melos. Los segundos, en cambio, pretenden juzgar los acontecimientos presentes y pasados en nombre de lo justo. La guerra no está en el porvenir, no tanto porque los navíos atenienses estén cercando la isla, sino porque ya se realiza en el propio discurso, en tanto la palabra política manifiesta en sí y por sí misma un conflicto sin acuerdo posible. Los actos que sucederán a las palabras apenas han de realizar, en otra esfera, lo que el lenguaje ya ha decidido; las escaramuzas bélicas subsiguientes ya están armadas en las escaramuzas del habla. Cada parte se mantiene firme en su campo, fingiendo aceptar el campo elegido por la otra; los atenienses, usando recursos deliberativos, fingen proferir un discurso sobre el presente y lo justo; los melianos, usando recursos judiciales, fingen escuchar consejos y deliberar sobre lo que escuchan. El desacuerdo lingüístico que imposibilita la comunicación muestra, sin requerir explicaciones adicionales, que el tipo de amistad que ambas partes proponen es imposible porque le falta lo esencial, la confianza recíproca en la integridad de los amigos.

Cuando se inicia el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, escuchamos a Ulises aconsejándole a un ejército rebelde y faccioso que acepte el señorío de un rey. Hablando en género deliberativo, Ulises aconseja para persuadir.

Las primeras palabras de La Boétie nos hacen pensar que le responde a Ulises como los de Melos, usando el género judicial, pues hablando "con conocimiento de causa", juzga el dicho homérico en vez de seguirlo. Más adelante, refiriéndose al "extremo infortunio" de los "pobres miserables, pueblos insensatos", parece querer que lo escuchemos en género epidíctico, dedicándose a vituperar a la tiranía.

Un indicio, sin embargo, sugiere que la diferencia tal vez no opere al interior de la retórica, sino contra ella. Ulises habla "adaptando sus palabras más a las circunstancias que a la verdad" y, dado que pretende persuadir a quien lo escucha,

enfatiza lo que está a la vista: el número. Varios, uno. La Boétie, por su parte, como aquellos que miran hacia adelante y hacia atrás, rememorando el pasado para evaluar el presente y conjeturar sobre el porvenir, escucha el silencio de Ulises, lo que no puede ser proferido sino a costa de impedir la persuasión: señores, señor.

Instalándose por fuera de la "tormentosa cuestión" acerca del mejor de los regímenes políticos según el número de los que gobiernan, afirma que "por ahora me gustaría entender cómo tantos hombres, tantas villas, tantas ciudades, tantas naciones" sirven a un señor sin que ninguna fuerza los obligue a ello. En relación a Ulises, no ocupa la posición de los magistrados de Melos frente a los ardides atenienses. Más allá del campo retórico, su lugar es el mismo que eligió Tucídides: el del historiador que indaga las causas y captura la contingencia en un tiempo huidizo y sin medida, deseando saber "cómo se enraizó tan profundamente esa obstinada voluntad de servir".

I.

"Yo no dudo que [La Boétie] creyera lo que escribió, pues ni en broma era capaz de mentir; me consta también que si en sus manos hubiera estado elegir, mejor hubiera nacido en Venecia que en Sarlat, y con razón"[1]. ¿Por qué precisaría Montaigne atestiguar acerca de la sinceridad de La Boétie? ¿Por qué habría dado a entender que el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, pues de él se trata, fue un divertimento? ¿Por qué la referencia a Venecia?

"No hay que fijarse en las materias de las que hablo, sino en la manera como las trato", escribe Montaigne[2]. Tuvo la intención de publicar el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* en el primer libro de los *Ensayos*[3]. Sin embargo, los hugonotes se

anticiparon y, en 1574, incorporaron el texto en un panfleto tiranicida[4], volviendo a publicarlo con el título *Contr'Un* en una recopilación de opúsculos denominado *Mémoires des Estats de France sous Charles le Neuvième*, en 1576. Estos acontecimientos no sólo perturbaron el proyecto de Montaigne, sino que también obscurecieron la fecha de composición del *Discurso*. Procurando distanciarlo lo más posible de la noche de San Bartolomé, Montaigne afirmó que fue escrito en 1544, cuando La Boétie, siendo aún estudiante de derecho, tenía dieciocho años y se ejercitaba "a favor de la libertad y contra la tiranía". Ciertamente, Montaigne suponía que un lector atento del *Contr'Un* no se dejaría engañar por la fecha propuesta –no sólo porque La Boétie menciona obras de La Pléyade publicadas a partir de 1549 y 1550, sino también y sobre todo porque, si la obra fuese un ejercicio juvenil, las líneas iniciales del *De la amistad* serían incomprensibles. El *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* debía ocupar el centro del primer libro de los *Ensayos*. ¿No sería extraño que, luego de escribir "mi capacidad no llega, ni se atreve, a emprender una obra magnífica, pulida y acabada según los principios del arte", Montaigne escogiese, para substituirlo en la mejor parte de su libro, un divertimento adolescente ni siquiera revisado por el autor?

Esos indicios no son tan significativos, sin embargo, como lo es el lugar que Montaigne eligió para escribir sobre el *Discurso*, esto es, el ensayo dedicado a la amistad. Frecuentemente, el célebre pasaje –*par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moi*– es interpretado como uno de los primeros signos del individualismo moderno. Ahora bien, escribiendo sobre la amistad, Montaigne se refiere explícitamente a Aristóteles, Cicerón y Plutarco[5] y, así, no nos permite olvidar lo que torna posible y duradera la amistad: la naturaleza virtuosa de los amigos, "*son bon naturel*", como escribe La Boétie. "Él" y "yo" designan, sin duda, a La Boétie y Montaigne, pero expresan aquello que en la naturaleza

de alguien lo hace ser amigo, es decir, su bondad natural, su virtud, pues "los buenos lo son en sí mismos"[6] y la "amistad surge de la naturaleza y no de la precisión"[7]. Montaigne no permite que el nombre del amigo sea asociado a los tiranicidas hugonotes, pues el *Discurso* no permite esa asociación. Si La Boétie elogia a Harmodio y Aristogitón, a Bruto y a Casio, amigos cuya virtud los llevó a intentar la restauración de la libertad política, no deja de recordar, sin embargo, que "los otros intentos que más tarde se hicieron contra los emperadores romanos no eran más que conspiraciones de gentes ambiciosas, a quienes no hay que compadecer por las desgracias que en ello encontraron, pues salta a la vista que no deseaban destruir la corona sino cambiarla de lugar, y pretendían arrojar al tirano y conservar la tiranía"[8]. La Boétie no puede ser ubicado entre los protestantes, pero tampoco entre los monárquicos. Amigo, era virtuoso; virtuoso, era sincero; sincero, era veraz; veraz, "pensaba lo mismo que escribía" y, por eso, habría preferido nacer en una república y no bajo la monarquía. Disfrazada la fecha, marcado el texto con el sello del divertimento académico, Montaigne puede, sin riesgo y sin traición a la verdad, declarar que el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* expresa las ideas del amigo.

Venecia, la Serenísima, "puerto común de casi toda la gente, o mejor, del universo, no sólo porque los venecianos son muy hospitalarios, sino también porque en su patria se puede vivir con suma libertad"[9]: estas palabras de Bodin reiteran una representación de la libre república veneciana que recorrió todo el Renacimiento, por más de que tal imagen no correspondiera a la "verità effetuale". Representada como uno de los raros regímenes que escapara del *Regnun Italicum*, Venecia se transformó en el modelo cívico envidiado por aquellos que vivían bajo el yugo de las monarquías absolutas en vías de instauración[10]. Aún así, hay algo más que puede colaborar con la comprensión de la preferencia de La Boétie: lo que Venecia pensaba de Francia.

"Los franceses", escribía en 1546 Mario Cavalli, el embajador veneciano en Francia, "pagan impuestos pesadísimos y la facilidad y sumisión con que el pueblo soporta esa carga llena de admiración a todos los extranjeros. Los franceses abdicaron enteramente de su libertad y pusieron su libertad en manos del rey. Basta que se les diga: quiero tal o cual suma, ordeno, consiento, y la ejecución es tan rápida que parece que toda la nación lo hubiera decidido por un movimiento voluntario. Las cosas están empeorando tanto que algunos, de espíritu libre y abierto, que ven más lejos y más claramente que otros, dicen 'Otrora, nuestros reyes se llamaban *Reges Francorum*; hoy podemos llamarlos *Reges Servorum*'. Se le paga al rey todo cuando pide y lo que sobra aún permanece a su merced"[11].

1546: ya no hay rey de hombres francos, sino señor de siervos que le dan todo cuanto pide, como en un movimiento voluntario. Eso es lo que dicen algunos, "que ven más lejos y más claramente que otros".

1548: explosión de la revuelta de la "gabelle", en la región de la Guyenne. Los campesinos deciden, finalmente, no pagar un nuevo impuesto y, aunque no lo sepan, reaccionan contra una de las señales de la implantación del nuevo Estado, pues luchan contra el fisco moderno. La masacre de los revoltosos no tiene precedentes, así como no tiene precedentes el poder que enfrentan.

1552 o 1553: *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*.

Probablemente Montaigne volvió a retrasar la fecha de la composición del texto, colocándola en 1542, para evitar también que el nombre de La Boétie fuese asociado al episodio de la "gabelle", un cuidado plausible porque, en calidad de jurista y parlamentario, La Boétie había recorrido varias regiones de Francia por donde estallaban y se propagaban revueltas y embriones de guerra civil. No es posible determinar si la "gabelle" fue o no la que suscitó el *Discurso*, no sólo porque nos faltan

fuentes seguras al respecto, sino también porque, habiendo entrado en circulación de mano de los hugonotes, su sentido permaneció atado a las guerras de religión, pasando a formar parte de la literatura de los *monarchomachai*, a la manera de las *Vindiciae contra Tyrannos* y de la *Franco-Galliae*[12]. Leído por protestantes, libertinos y ateos, pero también por los poderosos del momento, como Richilieu, el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* se tornaría objeto, en los siglos siguientes, de "lecturas militantes"[13].

Abandonado por algún tiempo, el texto retorna a la escena política durante la Revolución Francesa[14] y en el siglo XIX, retraducido por La Mennais[15], en el curso de las luchas proletarias. Con los revolucionarios, y en particular con Marat, la obra se convierte en un panfleto pedagógico en el que se le enseña al pueblo las causas de la tiranía y el remedio que lo hará feliz, incluso contra su voluntad. En esa apropiación del texto, se abandona la expresa intención de La Boétie, que escribió que no quería predicar al pueblo. La Revolución Francesa, siempre lista para señalar a los "amigos" y a los "enemigos" del pueblo, para robarle el derecho de definir a los primeros y combatir a los segundos, le dio a La Boétie el lugar que éste se había recusado a ocupar: el de demagogo.

Con La Mennais, el *Discurso* se integra al panteón de la literatura democrática, en calidad de historia de la tiranía y de la libertad. Partiendo de una concepción instrumental del poder, considerado como bueno o malo apenas en función de quien lo usa, la tradición democratizadora redujo a la obra a la condición de instrumento para el "buen" poder democrático, transformándola en una tesis política positiva y determinada, y anulando la interrogación de La Boétie sobre el propio origen del poder.

Tampoco faltaron interpretaciones pacifistas, como la de Tolstoi[16], e interpretaciones anarquistas, como las de Landauer, Barthélemy

de Ligt, Max Nettlau, y Murray Rothbard[17]. En estos casos el énfasis no recae, evidentemente, en el "buen" poder, sino en la identificación de la tiranía entre todos los regímenes políticos. La libertad y la igualdad aparecen con el estatuto de realidades empíricas y positivas preexistentes a la sociedad y dejan de ser lo que eran en el *Discurso*, donde son contemporáneas a las instauración social que las encubre para, luego, crear la ilusión de que podrían existir antes y fuera de ella. Otra vez, el texto vuelve a funcionar como panfleto pedagógico: "La principal tarea de la educación no es, por lo tanto, la de generar una simple intuición abstracta de los 'errores' del gobierno con miras al bienestar general, sino la de desentrañar la naturaleza última y los procedimientos del estado despótico. En esa tarea, La Boétie también habla de la importancia de una perspicaz elite de vanguardia, compuesta de intelectuales libertarios y anti estatales, cuyo papel es revelar la esencia del estatismo y desacralizar al estado frente a los ojos y mentes del resto de la población, lo que es crucial para el éxito potencial de cualquier movimiento que pretenda hacer surgir una sociedad libre"[18]. En esa interpretación, como en la de Leroux, la amistad se ve convertida en organización política de vanguardia, perdiendo el sentido irreductible que le diera La Boétie: no servir.

En las lecturas militantes, el silencio de La Boétie, señalado por Lefort, es substituido por un torrente verbal sin contención.

El autor del *Contr'Un* era traductor de Plutarco. "Es difícil curar la comezón del hablar. El remedio para esa enfermedad sería escuchar, pero los charlatanes no escuchan a nadie, hablan sin cesar. Ese negarse a escuchar, que podemos denominar sordera voluntaria, es el primer vicio de los habladores que deben, sin duda, deplorar que la naturaleza les haya dado una sola lengua, mientras tienen dos orejas. Con razón decía Eurípides de un oyente poco sensato: 'Como un tonel agujereado, del que todo líquido escapa / Llénalo cuanto quieras, permanecerá siempre vacío'"[19].

Quizás el dicho de Plutarco se aplique mejor a otro tipo de lector del *Discurso*. "El tratado de la 'Servidumbre Voluntaria' que, bien leído, es apenas una declamación clásica y una obra prima de segundo año de retórica, pero que anuncia firmeza de pensamiento y talento para escribir, fue compuesto a los dieciséis años, según algunos, y a los dieciocho, según otros. Como toda la juventud de su tiempo, y de ella uno de los primeros, La Boétie partió a la carrera ante la señal poética dada por Du Bellay y Ronsard (...). Como quiero tratar aquí del verdadero La Boétie, tengo prisa por desembarazarme de ese tratado supuestamente político que es como una tragedia de colegio, una obra declamatoria completamente greco-romana contra los tiranos y que provoca a tontas y locas el puñal de Brutus (...). Las naturalezas nobles y generosas, cuando ingresan a la vida y aún no conocen a los hombres ni la estofa de la que estamos mayormente hechos, pasan de buen grado por un período político ardiente y austero, por una pasión estoica, espartana, tribuniana (...). Conocemos esa enfermedad. El libro de La Boétie es apenas uno de esos mil pequeños delitos clásicos que se cometen con la cabeza todavía llena de Tito Livio y de Plutarco, antes de que se haya conocido el mundo moderno o incluso profundizado en la sociedad antigua"[20]. La inmadurez académica de quien está tomado por la fiebre juvenil de la política sólo podrá redundar en falta de rigor e ingenuidad, como observa un lector, pues "su argumentación, siempre apresurada y animada, es frecuentemente incompleta. Más describe los efectos de la servidumbre que lo que busca sus causas, y no indica remedios (...). Es un grito contra la tiranía. No se debe procurar en esas páginas coloridas una razón política, una madurez de visión que el autor no tenía y, por lo tanto, no podía poner allí (...). Plantea cuestiones que no tiene cómo resolver y agitando con emoción ese triste asunto para la meditación de las más nobles inteligencias, nos instruye menos que los

que nos hace pensar (...). Luego de haber omitido la distinción entre la autoridad que se ejerce legítimamente y la autoridad ilícita, y haber prudentemente atacado el principio mismo de la autoridad, La Boétie formula una ilusión ingenua. Parece creer que el hombre podría vivir en el estado de naturaleza, sin sociedad y sin gobierno, y deja entrever que tal situación implicaría una plena felicidad para la humanidad. El sueño es pueril, pero está expuesto con elocuencia comunicativa, pues siempre se percibe, a través de la utopía, la convicción de un alma ardiente y joven y, sobre todo, sincera en sus arrebatos"[21].

El pensamiento realista opera siempre generando una rigurosa cascada de consecuencias, perfectamente contrabalanceadas por el panegírico al idealismo de otros: el académico con la cabeza atestada de literatura greco-romana, joven ardiente y sincero, es inexperto en cuanto a la vida, los hombres, la política, la historia, en fin, el mundo. Por eso es incapaz de detentar la simple sensatez requerida para saber distinguir la autoridad legítima de la ilegítima. Porque no diferencia el poder bueno y el malo, se torna pueril. Inmaduro y fogoso, La Boétie podría apenas caer en la "utopía". Consecuentemente, "nada más inocente que ese 'pastiche' que refleja todas las lecturas de un joven entusiasta, donde la antigua pasión por la libertad, el espíritu de las democracias griegas, de la república romana, de los tiranicidas y de los retóricos, todo se mezcla confusamente, y el alma del autor se colma y se transborda en una áspera declamación"[22].

Amalgama confusa de ideas ajenas, el texto se reduce a una pieza de inflamada retórica, a pesar de todas las señales dadas por el autor en el sentido de que no pretende, como Ulises al hablar en público, escribir "adaptando sus palabras más a las circunstancias que a la verdad", adaptación que es la regla básica de la retórica[23]. En vano La Boétie rechaza la psicagogia. Inútil es su ironía frente a La Pléyade. Neutralizado bajo el manto del

ejercicio académico, el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* continúa siendo "oído" cuando, como señala Lefort, pide ser leído, porque la lectura revela la dimensión política de la amistad. El silencio del pensamiento encuentra la resistencia charlatana como barrera que se levanta contra un texto que, si "nos hace pensar", es justamente porque no se empeña en persuadirnos.

Otras interpretaciones decidieron aceptar el desafío filosófico de la obra, a condición, sin embargo, de que ésta les aportase el anclaje de las evidencias seguras. Varios encontraron allí una historia inédita de la dominación, como fue el caso de Armando Ferrari[24], que intentó situar el texto en el pensamiento político del siglo XVI y concluyó afirmando el carácter extemporáneo (y, por lo tanto, extraordinario) de la obra en tiempos de absolutismo. También Pierre Mesnard[25] enfrenta lo inédito del *Discurso*, considerándolo rigurosamente articulado y demostrativo, y encuentra el origen de la servidumbre voluntaria en el juego entre la inercia de los súbditos y la actividad rapaz de los dominantes. Procediendo así, sin embargo, el intérprete retorna a la suposición de una especie de dialéctica del señor y el esclavo, cuyos polos preexistirían a la misma dominación (pasividad de los unos contrapuesta a la rapacidad de los otros), sin notar que, partiendo del deseo de servir como división interna en los sujetos sociales, el *Discurso* expone la génesis de la división social y de la unificación fantástica que la recubre. Otros, como Simone Weil, supusieron encontrar en La Boétie una discusión sobre las relaciones de fuerza a partir de la debilidad del número, "pues visto que el gran número obedece y obedece hasta dejarse imponer el sufrimiento y la muerte, mientras que el pequeño número comanda, no es verdad entonces que el número sea una fuerza. El número, más allá de lo que la imaginación nos haga creer, es una debilidad (...). El pueblo no está sometido a pesar de ser numeroso, sino por ser numero-

so"[26]. Curiosamente, Simone Weil interpreta la contraposición hecha por La Boétie entre "todos unidos" y "todos unos" en el sentido inverso al del *Discurso*, cuando opone la autonomía del pueblo unido rebelándose contra la heteronomía al pueblo disperso por la organización del trabajo –"porque son muy numerosos, son uno más uno, más uno, y así en adelante"[27]. Aún así, la interpretación es profunda, pues aquello que La Boétie mostrara ser la fuerza de la tiranía, esto es, la dispersión que impide la comunicación y con ella la amistad, Simone Weil lo reencuentra en la fragmentación contemporánea de la vida social bajo la égida de la división social y del proceso de trabajo. No obstante, el punto de partida de su análisis es la opresión ya constituida y, en esa medida, se le escapa la exposición de la génesis de la servidumbre voluntaria.

Lo que sorprende en las recurrentes y diversificadas interpretaciones del *Discurso* no es tanto el modo en que la obra es interpretada y apropiada por los lectores, sino el hecho de que las lecturas sean posibles sólo bajo la condición expresa de no enfrentar el enigma propuesto por La Boétie. No se trata de verificar si hay o no conformidad de las interpretaciones a la obra, pues esto supondría una identidad del texto consigo mismo que excluiría a priori el trabajo de los lectores. Lo que sorprende es el abandono de la génesis de la servidumbre voluntaria, pues incluso aquellos que se demoran intentando comprender por qué los hombres no desean la libertad, evitan el paso siguiente, o sea, el de comprender de dónde proviene aquello que "la naturaleza niega haber hecho y la lengua se rehusa a nombrar".

La Boétie interroga la sociedad y la política, indaga el origen del infortunio que arrastra a la libertad hacia afuera del mundo y no presenta respuestas positivas que puedan ser convertidas en un programa para la organización de la práctica política. Nada desconcierta más a los lectores que la declaración, con-

siderada ingenua o conformista, de que al tirano "no debe sacársele ninguna cosa sino, más bien, no darle nada". Qué decepcionante es descubrir, después de la larga exposición sobre la génesis y los efectos de la tiranía, que La Boétie no pretende hacer nada, y cuenta apenas con que los tiranos sean odiados y vilipendiados por el pueblo (aunque sea en silencio o después de muertos) y castigados por un dios "liberal y bonachón". Tal vez por ese motivo, gran parte de los lectores o bien busca soluciones en nombre del autor, o bien lo vitupera porque no las provee. El *Discurso* simplemente contrapone el deseo de servir y la amistad. No extrae de ese contrapunto ningún proyecto de acción, sino tan sólo la convicción de que no servir es siempre posible, y siempre exitoso cuando se lo intenta, pues "al buen querer la fortuna nunca le falla". Convicción que no aparta otra, paradojal: la de que desear servir también es siempre posible. En el tiempo sin garantía donde se efectúan la libertad y el deseo de servir, se hace la historia y, mientras no confundamos la memoria con el hábito, el recurso al pasado es la manera de narrar el presente.

II.

Nacido de la poesía épica y de la retórica y, frecuentemente, de la convergencia de ambas, el *espejo de los príncipes*, destinado a ofrecer el modelo del hombre virtuoso en el cual el gobernante debería mirarse para realizar el buen gobierno[28], innumerables veces reescrito durante la Edad Media, resurge con vigor en el Renacimiento. Aquí, sin embargo, una división comienza a trazarse. Con el desarrollo del humanismo cívico, la defensa del gobierno republicano traslada la virtud del gobernante hacia las instituciones y substituye el *speculum principum* por el espejo de la historia. El pasado, nacional o clásico, se torna

el modelo en el cual el presente político debe mirarse para el establecimiento de la buena república. En contrapartida, el humanismo cristiano, de fuerte tendencia monárquica, restaura el espejo de los príncipes, pretendiendo ofrecer simultáneamente un espejo de virtudes para el rey, impidiendo la tiranía, y un espejo de instituciones virtuosas, es decir, legítimas, garantizando la constitucionalidad de la buena monarquía. Política, ética e historia se unifican bajo el signo de la imitación. Que para los humanistas cívicos el modelo esté en Atenas, Esparta, o en la Roma republicana, mientras que para los humanistas cristianos se encuentre en Esparta, en la Roma imperial o en el reino de Israel (la primera y el último siendo también apuntados por los reformadores protestantes), puede indicar cuál es el buen modelo elegido, pero tras la variación de la elección permanece el ideal de efectivizar el presente por la repetición del buen pasado[29].

El espejo de los príncipes y el espejo de la historia tienen como presupuesto la noción de paradigma, como finalidad la imitación y como soporte conceptual la semejanza.

Interpretada a la manera platónica o aristotélica, como copia o como suplemento de una carencia; a la manera estoica o epicúrea, como coordinación y disyunción; a la manera griega –a través de los humanistas– y hebrea –a través de los reformadores–, como tipología épica inmóvil o como drama individual de transmutación[30]; encarada como realidad empírica o como aspiración ideal, profana o mística, la imitación es una técnica educativa, un procedimiento artístico y literario, una posición política y una actitud ético-religiosa[31]. Ella es fundamentalmente, sin embargo, un saber, cuyo presupuesto es la semejanza. "Hasta el fin del siglo XVI, la semejanza tuvo un papel constructor en el saber de la cultura occidental. Condujo, en gran parte, la exégesis y la interpretación de los textos; organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de

las cosas visibles e invisibles, guió el arte de representarlas"[32]. Conveniencia, emulación, analogía, simpatía/antipatía, las figuras que articulan el saber de la semejanza delimitan las formas de relación que constituyen el mundo mismo, como si el saber fuese, también él, duplicación de la semejanza. "La trama semántica de la semejanza en el siglo XVI es muy rica: Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjuntio, Copula"[33].

Amistad, consonancia, igualdad, paridad, proporción: ¿no son acaso los términos usados por La Boétie para calificar el trabajo de la naturaleza, "ministra de Dios y gobernante de los hombres"?

Jurista, por lo tanto filólogo e historiador, poeta, traductor de Plutarco y de Jenofonte[34], alumno de Anne du Bourg y de Scaliger, amigo de La Pléyade, La Boétie no podía desconocer los procedimientos pedagógicos y estilísticos de la "doble traducción", los estudios históricos y legales del "mos gallicus"[35], ni los recursos manieristas y las ansias de la "Brigade"[36].

El *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* posee la maestría de los escritos del siglo XVI francés y está poblado de todos los recursos formales y materiales de su tiempo: el uso de las antítesis y de la amplificación, de las metáforas médicas[37], los ejemplos históricos cuidadosamente escogidos y distribuidos de acuerdo con el más riguroso canon retórico[38], la descripción del cuerpo político usando recursos manieristas[39], la definición de la Amistad proveniente de Aristóteles, Cicerón y Plutarco[40], la descripción de la soledad temerosa en que vive el tirano, oriunda de Jenofonte y Plutarco[41], o de su arbitrio criminal, a la manera de Tácito[42], la referencia al Gran Turco, obligatoria en todos los textos políticos del Renacimiento[43], la duda en cuanto al carácter republicano de la monarquía, extraída de Cicerón y de Tácito, duda presente en todos los textos del humanismo

cívico[44]. ¿Cómo no pensar en Plutarco y en Jenofonte cuando vemos la comparación de la educación con el cultivo de las plantas y con el cuidado de las frágiles semillas, para que no caigan en mal terreno[45]?

Sin embargo, esa manera de leer la obra, que le retira la carne y la vida dejando apenas el esqueleto de sus "fuentes" (procedimiento tan adecuado al gusto del pensamiento realista, que juzga encontrar la objetividad en la anatomía del muerto), no sólo hace que se pierdan el ingenio y el arte de La Boétie, sino que también hace que perdamos el sentido de su trabajo: el *Contr'Un* es un contra discurso.

Creemos que el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* ha de darnos más para pensar si conseguimos leerlo tal como Montaigne nos dice que le gustaría ser leído: "No me inspiro en las citas; me valgo de ellas para corroborar lo que digo y que no sé expresar tan bien, o por insuficiencia de la lengua o por debilidad de los sentidos. No me preocupo por la cantidad sino por la calidad de las citas. Si hubiese querido, habría reunido el doble. Todas o casi todas provienen de los autores antiguos que sabrán reconocer, aunque no los mencione. En cuanto a las razones, las comparaciones y los argumentos que trasplanto a mi jardín y confundo con los míos, omití muchas veces, voluntariamente, el nombre de los autores, con el fin de poner un freno a las osadías de esos críticos apresurados que abusan de las obras de escritores vivos y escriben en el lenguaje que usa todo el mundo, lo que le da a cualquiera el derecho de atacarlas e insinuar que los planes y las ideas son tan vulgares como el estilo; yo quiero que den un golpe en las ventas de Plutarco, creyendo darlo en las mías, y que de paso insulten a Séneca. Preciso esconder mis carencias tras esas grandes reputaciones, *pero de buen grado lo vería la persona clarividente y sensata, arrancándome las plumas con las que me adorné, distinguiendo las mías de las ajenas simplemente por la diferencia de fuerza y*

de belleza. Si por falta de memoria no consigo deslindar sus orígenes, sé empero reconocer que mi tierra es demasiado pobre para producir las delicadas flores que se encuentran entre las mías, y que ni siquiera con los mayores esfuerzos podría jamás igualar"[46].

Reconocer las ideas de La Boétie en el clásico bosque humanista y manierista de su texto, eso es lo que nos gustaría hacer.

* * *

La metáfora del espejo interviene cuatro veces en el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*.

La naturaleza, "esa buena madre", nos hizo a todos de la misma forma y en la misma forma, "nos figuró a todos según el mismo patrón, para que cada uno pudiese mirarse y casi reconocerse en el otro". Esa primera referencia es, también ella, una duplicación o un reflejo especular, pues la *Amicitia* es una relación de la naturaleza consigo misma y la amistad, espejo de los hombres, espeja la amistad natural. Pero está, todavía, el reflejo de la escritura: la amistad como espejo viene de la *Magna Moralia*[47], la naturaleza que nos hace de la misma forma y con el mismo patrón proviene del *Amor Fraterno*[48], como "buena madre" nos recuerda a Lucrecio, y como "ministra de Dios" nos remite a los estoicos.

Los tiranos deberían leer el *Hierón* de Jenofonte, "historiador serio y de primera categoría entre los griegos", para ponérselo frente a los ojos y "usarlo de espejo". Si lo hicieran, sería imposible que no se avergüencen, al reconocer "sus manchas" y "sus verrugas". Conservando la noción de semejanza, La Boétie pasa de la naturaleza al arte, remitiendo al tirano a la imagen grabada en un libro. Sin embargo, la imagen de Hierón, escrita, más que romper con la imitación, la reafirma. Que el espejo sea un escrito no ha de sorprender, pues el mundo, un juego de la

amicitia y de la *convenientia*, de la *sympathia* y de la *antypathia*, está hecho de semejanzas secretas conducidas a la visibilidad tanto por las marcas naturales como por las marcas de la escritura, las primeras pidiendo *divinatio* y las segundas, *eruditio*[49]. El lenguaje, encontrándose en una relación de analogía con la naturaleza, dice las cosas y es imagen de ellas en otro orden. La remisión del tirano al espejo escrito redobla la especularidad: la política refleja el libro y éste, a su vez, la refleja. Sin embargo, el pasaje del espejo natural al del arte introduce dos modificaciones en la imagen: el libro de Jenofonte no se ofrece como *speculum virtutium*, sino como *speculum vitiorum*; y la figura reflejada no es la de otro en el cual "casi nos reconocemos", sino la del mismo tirano –*sus* manchas y verrugas. Más que imitación, hay identificación.

La tercera referencia es indirecta, en tanto es ofrecida a través de dos ejemplos: Atenas liberada de los tiranos o luchando contra Persia. Venecia y el imperio del Gran Turco, los embajadores espartanos, los amigos (Harmodio y Aristogitón, Bruto, Casio y Casca), los tiranos travestidos en magos y dioses (Pirro, los reyes egipcios, medos y persas, Vespasiano, Alejandro, los reyes franceses), las artimañas legales para "bestializar a los súbditos" (Ciro y los lidios, el "pan y circo" y los tribunos del pueblo, en Roma, los formularios leídos por Longa), el arbitrio asesino de los césares (Julio César, Nerón), y la astucia de "aquel a quien llaman gran señor", prohibiendo libros, callando a los sabios y dispersando a los amigos. Si en el caso de la amistad, la semejanza es natural, y en el caso del "Hierón", la semejanza es fabricada, en el caso de los ejemplos la imitación conduce a la relación con el tiempo. Lo que es curioso aquí no es tanto la invocación del pasado, como si no contase la diferencia de los tiempos, sino la mezcla de las alusiones al pasado y las referencias al presente –Longa y La Pléyade en la celebración de los "reyes taumaturgos"[50]. El espejo ejemplar parece barrer el

tiempo, neutralizar el pasado y el presente, abolir casi la historia. Como si no bastase, La Boétie ofrece aún otro tipo de ejemplo: las fieras luchando para conservar la libertad, el elefante rompiendo el marfil como reivindicación de la vida libre, los animales protestando contra la domesticación forzada, los dos canes de Licurgo. Así, no sólo el tiempo parece indiferenciado; también parece no haber diferencia entre hombres y animales. Más que imitación, hay indiferenciación.

Iniciándose en la mirada aduladora del tiranillo intentando agradar al tirano del que es la imitación, prosiguiendo con el servilismo y la petulancia de los tiranillos imitados por sus secuaces, la relación especular alcanza el nivel más bajo de la sociedad donde cada uno, más miserable e infeliz que otro, avasalla a los que supone están por debajo de él, y cada cual, como el tirano, "hace que su voluntad valga como razón". Como si se tratara de un inmenso Narciso, la servidumbre y la tiranía se propagan atravesando la sociedad de punta a punta. Especularidad perversa, pues si la naturaleza nos hizo a "todos unos" y la tiranía nos pone a "todos unidos", es porque el nombre de Uno destruye a cada uno en y por la identificación fantástica de la sociedad consigo misma.

¿Esta última especularidad no trastornaría la tradición del *speculum*?

A primera vista, el *Discurso* nos hace evocar a Plutarco[51]: en tanto el gobernante es un paradigma para la sociedad, la existencia de un tirano hace imposible que la sociedad no se refleje en él y que no lo imite. Sin embargo, la descripción de La Boétie no es esa. No nos muestra a la sociedad reflejando al tirano, sino reflejándose a sí misma. Así, la idea de paradigma se resquebraja, exactamente en el instante en que la sociedad, tornándose impresionantemente autárquica, alcanza el grado máximo de heteronomía.

Puesto que la última referencia al espejo anula la noción de paradigma, podemos indagar si el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* no habrá dado, de esa forma, un salto más allá del campo y del saber fundado en la semejanza, si la dificultad para comprender la génesis de la servidumbre voluntaria no estará íntimamente asociada a esa ruptura, y si no será por medio de ese último reflejo que obtendremos un indicio para regresar a los anteriores e investigar, ahora, si el reconocimiento natural de los amigos, la identificación del tirano con su imagen y la indiferenciación de los tiempos, de los hombres y de los animales no tendrán un sentido escondido que la imitación no puede revelar.

"Todos *unos*" y no "todos *uno*", ¿esa diferencia no imprime una secreta torsión en el pensamiento de la semejanza? La afinidad y la conveniencia que la naturaleza esparció por el mundo, la simpatía entre los amigos y la antipatía por los enemigos, ¿no podrían dar cuenta de la división que antecede a los movimientos de la imitación y los determina? En otras palabras, ¿no podrían explicar la escisión entre la libertad y el deseo de servir? La diferencia entre "todos unos" y "todos uno", ¿podría alojarse al interior de ese "juego [de la aproximación y la dispersión, de la simpatía y la antipatía] por el cual el mundo permanece idéntico, las semejanzas siguen siendo lo que son y asemejándose" para que "lo mismo siga siendo lo mismo, encerrado en sí mismo"[52]? ¿Esa descripción no se adapta mucho mejor al *Discours à la Reyne*, de Ronsard, que al *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* de La Boétie? ¿No es acaso Ronsard el que, imitando a las *Geórgicas*, lamenta la pérdida de la identidad[53]? ¿No es para él para quien el tiranicidio, la guerra civil, la sedición y la revuelta son enfermedad y deformidad? ¿No es él quien ve en la amenaza al poder de la reina, a la manera de Aldrovandi[54], el monstruo que separa a los semejantes y reúne a los contrarios, destruyendo la coherencia orgánica de

la sociedad? Para La Boétie, al contrario, la enfermedad mortal del cuerpo político, esa monstruosidad de mil ojos, mil manos, mil oídos y mil pies, ese "monstruoso vicio", ese "infortunio y ese mal encuentro", ¿no provienen precisamente de un proceso universal de identificación, de ese reflejo de lo mismo en lo mismo, "encerrado en sí mismo"?

Si el siglo XVI "coloca en el mismo plano magia y erudición", pues conocer es interpretar y la interpretación se realiza por la *divinatio* y por la repetición comentada de los libros de los antiguos, ¿dónde ubicar el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria,* que localiza en la magia del nombre *Uno* y en la devoción a los reyes magos y al pasado uno de los más poderosos instrumentos de la dominación?

Cuando nos acercamos un poco más al texto de La Boétie, notamos que la imitación se realiza de modo peculiar: es falseamiento.

La adulación es falseamiento de la amistad, y su marca, la imitación llevada al paroxismo[55]. ¿Es eso vivir?, pregunta La Boétie, "hay en el mundo algo más insoportable que eso –no digo para un hombre de corazón, no digo para una persona bien nacida, sino para alguien que tenga sentido común o aunque sea el aspecto de hombre?".

La persuasión es falseamiento del pensamiento y de la comunicación, y su marca, la emulación de las pasiones del oyente, ese hablar "que adapta las palabras más a las circunstancias que a la verdad" y que, para perpetrar el mal público, pronuncia "bellos discursos" sobre el bien común; ese título de Tribuno del Pueblo del que se apropian aquellos que, distribuyendo favores, pretenden asegurarse "de que el pueblo confiará en ellos, como si bastara con oír el nombre de esa magistratura, sin que importen sus efectos".

La costumbre es falseamiento de la naturaleza; el adiestramiento falseamiento de la educación; el hábito, falseamiento

de la memoria, siendo sus marcas la repetición y la asimilación. "Pero la costumbre, que por cierto tiene en todo un gran poder sobre nosotros, no posee en ningún lugar una virtud tan grande como la siguiente: enseñarnos a servir –como se cuenta de Mitrídates, que se habituó a tomar veneno– para que aprendamos a engullir la ponzoña de la servidumbre sin hallarla amarga (...); sin embargo, maldita sea la naturaleza, si se debe confesar que tiene en nosotros menos poder que la costumbre, pues, por mejor que sea, lo natural se pierde si no es cultivado, y el alimento siempre nos conforma a su manera (...). Por lo tanto, digamos entonces que al hombre todas las cosas le son como naturales; en ellas se cría y se acostumbra (...); así, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre –como los más bravos 'courtauds', que al comienzo muerden el freno y después se abandonan a él (...). Dicen que siempre fueron súbditos, que sus padres vivieron así, y piensan que están obligados a soportar el mal (...); si los animales siempre hechos para el servicio del hombre sólo consiguen acostumbrarse a servir con la protesta de un deseo contrario, ¿qué mal encuentro ha sido ese que pudo desnaturalizar tanto al hombre, el único nacido, a decir verdad, para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su ser primero y el deseo de recobrarlo?" Así, la enfermedad es el falseamiento de la salud, y su marca, la competencia de los semejantes. Si en los animales servir es una costumbre adquirida bajo la protesta de un deseo, si en ese aspecto permanecen acordes a la espontaneidad natural de la cura por los contrarios, solamente un "monstruoso vicio", un "mal encuentro" ha de explicar por qué ese camino es interrumpido en el caso de los hombres, cuando al surgir el tirano "toda la escoria del reino (...), los que son manchados por ardiente ambición y notable avaricia, se reúnen a su alrededor y lo apoyan (...) para ellos mismos convertirse en tiranuelos bajo el gran tirano". El mal encuentro, esa atracción de los semejantes, de los que

"nacen siervos y son mantenidos [*nourris*] como tales", que se acostumbraron al veneno porque lo asimilaron, de los tiranos "amamantados con la leche de la tiranía", de los que "se vuelven cobardes y afeminados", "de eso sé maravillosamente" –escribe La Boétie– "gracias a Hipócrates, el gran padre de la medicina, que estuvo atento a ello y así lo dijo en uno de los libro donde establece las enfermedades".

La conspiración es falseamiento de la compañía, la complicidad, falseamiento de la amistad, y su marca, el asemejarse en crueldad[56]. "Entre los malos, cuando se juntan, hay conspiración, y no compañía; ellos no se entre-aman, sino que se entretemen; no son amigos, sino cómplices".

La unidad es falseamiento de la igualdad, y su marca es la indiferenciación. "Si en todas las cosas [la naturaleza] mostró que no quería hacernos a todos unidos, sino a todos unos –no se debe dudar de que seamos todos naturalmente libres, pues somos todos compañeros; y no puede entrar en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya colocado a alguno en la servidumbre, habiéndonos colocado a todos en compañía".

El arbitrio es falseamiento de la libertad; la miserable seguridad, falseamiento de la paz, y su marca, la analogía: el rebaño que pasta reunido, pero que no vive junto, como escribió Aristóteles[57], rebaño sacudido por el miedo, soledad y no Ciudad, barbarie y servidumbre, como escribirá Spinoza[58]. "No tener enemigos declarados ni amigos seguros; mostrar todo el tiempo un rostro sonriente y tener el corazón paralizado; no poder estar contento y no atreverse a estar triste". Y el cuerpo político, falseamiento de la política, tiene como marca la identificación.

El mundo descripto por el *Discurso* es efectivamente el de la mímesis, pero como ilusión y hechizo. Para el pueblo, "los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, las bestias extrañas, los premios, los cuadros y otras drogas

semejantes (...)para adormecer (...)"; disfraces, ocultamiento, transformismo, "sapos, flores de lis, la ampolla, la oriflama". Los de condición privilegiada, por su parte, se esfuerzan en servir para tener bienes, como si bajo un tirano alguien pudiera tener algo que fuera suyo. Sin embargo, estaríamos engañados si viésemos ahí rasgos de platonismo, pues la imitación que atraviesa la sociedad política se produce a sí misma, no es degradación del paradigma en la copia y de la copia en el simulacro. Mal encuentro, la política descripta por La Boétie no se explica por el ejercicio de la fuerza ni por la presencia de la cobardía; su misterio reside en esa ausencia de coacción, en el hecho de que la violencia no es la causa de la servidumbre voluntaria, sino su efecto. La tiranía no es la perversión de un régimen político legítimo, no sólo porque el régimen del que sería la copia o el simulacro, la monarquía, no se distingue de ella, sino también, y sobre todo, porque la fuente propulsora de su instauración es el deseo de servir. Causa eficiente de la servidumbre, el deseo servil *produce* el modelo en vez de imitarlo[59]. La Boétie no niega que haya móviles para ese deseo, por el contrario, los describe –"quieren servir para tener bienes". No obstante, los motivos no operan como causas eficientes o finales, sino como satisfacción ilusoria de la causa deseante.

Lo que hizo de la servidumbre voluntaria algo incomprensible para los contemporáneos de La Boétie (no siendo casual su inserción en los panfletos tiranicidas) y para los postreros (no siendo accidental la apropiación militante de su obra, ni los vituperios conservadores que recibió) es justamente la imposibilidad de tomarla como ilusión *involuntaria* o como *imitación* frustrada. Todas los falseamientos descriptos no son el fracaso de la copia o del simulacro, sino la creación efectiva de una realidad positiva e idéntica a sí misma, un mal encuentro deseado. Justamente por ese motivo, aquello que debería operar como paradigma, como "buen modelo" perdido en cada uno

y en todos los falseamientos, no es puesto como positividad a ser rescatada: la naturaleza se hace costumbre, la costumbre se hace memoria, la memoria se hace repetición, la repetición se hace analogía, y la analogía, identificación. La servidumbre voluntaria no recorre un camino, trabaja para trazarlo. No habiendo paradigma a recuperar ni positividad a restaurar, se comprende que el reverso del falseamiento servil no sea una realidad determinada, un regreso a la "buena madre" naturaleza, sino una actividad de pura negación: no servir. Por eso la libertad es profundamente enigmática: "sólo la libertad no es deseada por los hombres; al parecer no por otra razón sino que si la desearan la tendrían; como si rechazasen realizar esa bella adquisición sólo porque es demasiado fácil".

III.

Dos veces La Boétie declara no pretender discutir asuntos que son controvertidos entre los filósofos. Dos veces ofrece respuestas a ellas. La primera vez –¿es la monarquía una república?– la respuesta aparece en forma de pregunta: ¿podría ser público un régimen donde todo es de uno? La segunda vez –¿es la libertad natural?– la respuesta está lista: sin duda, nacemos libres y siervos de nadie. La primera respuesta es curiosa, pues donde se esperaría leer que la monarquía es *poder* de uno solo, la más clásica afirmación posible, se lee que en ella *todo* es de uno. La segunda respuesta, inconcebible en un contexto cristiano y, particularmente, en el hugonote, no es problemática en sí misma. Si la naturaleza es "buena madre", "ministra de Dios y gobernante de los hombres", la libertad sólo puede ser natural, pues la bondad de la naturaleza nos hace de la misma forma y en la misma forma, a todos iguales y compañeros. Una articulación secreta conecta ambas respuestas. La naturaleza, *ratio*

y *proportio*, nos hace siervos de nadie. ¿Cómo, entonces, todo pudo haberse vuelto de uno? ¿De dónde surgió la desproporción? ¿Qué mal encuentro fue ese? La servidumbre voluntaria es un acontecimiento que la naturaleza niega haber producido y que la lengua no puede nombrar, porque voluntad y libertad siempre fueron conceptos indiscernibles; dado que lo que es "por naturaleza" no puede ser "por coacción", la servidumbre y la voluntad no pueden ir juntas. El vínculo inmemorial entre voluntad y libertad conduce, tanto al agustinismo como a la Reforma, a la suposición de una libertad desnaturalizada, pérdida de la "imagen y semejanza", por estar predestinada al pecado. Es siervo arbitrio. Esa asimilación de la libertad por parte de la servidumbre, aparentemente convalidada por la expresión servidumbre *voluntaria*, es, sin embargo, lo que el *Discurso* va a deshacer. La pregunta de La Boétie no es cristiana: ¿cómo la libertad se vuelve esclava? Su pregunta es inédita: ¿cómo la voluntad puede engendrar libertad y servidumbre?

La idea de mal encuentro es decisiva. No tanto porque, a la manera estoica (distinguiendo conveniencia y contrariedad) o a la manera lucreciana (distinguiendo coordinación y disyunción), La Boétie pueda dislocar la discusión del ámbito teológico al metafísico, sino porque con ella la diferencia entre libertad y deseo de servir puede ser delineada. Siendo su propio bien, la libertad no se distingue del deseo de libertad. Idénticos, nada se interpone entre ellos, ninguna mediación es necesaria para efectuarlos, bastando con desear ser libre para ser "siervo de nadie". Servidumbre voluntaria es mal encuentro. Requiere de mediación para cumplirse porque en ella el deseo y lo deseado son términos separados: "quieren servir para tener bienes". El tirano quiere tener hombres; el pueblo, pan y circo y miserable seguridad; los poderosos quieren dirigir y participar de las expoliaciones. El deseo de posesión, la heteronomía del deseo que se realiza apenas por lo que no es, la necesidad de encontrar

lo que pueda colmarlo, he ahí el infortunio, el mal encuentro. Escindida entre el deseo autónomo y el deseo heterónomo, la voluntad engendra la ilusión de libertad como poder de mando y posesión. Todo es de uno: el deseo de comandar y de poseer lo que se comanda es la fuente, la fuerza y el secreto de la tiranía.

La lección que el tirano enseña a los demás y que todos aprenden es hacer que "su voluntad valga como razón". La voluntad servil, igualmente distribuida entre tiranos y tiranizados, reaparece así ya no solamente como heteronomía, sino como su efecto, esto es, como puro arbitrio. Y quien escribe es el jurista que sabe que el fundamento jurídico del poder ha sido formulado por la Lex Regia Romana: "lo que le plazca al rey tiene fuerza de ley" porque el rey "trae la ley en su pecho" (*leges in scrinio pectoris suo habet*).

Entre la afirmación inicial del *Discurso* –"todo es de uno"– y esta otra final –"su voluntad vale como tazón"– se intercalan el análisis de la génesis y el mantenimiento de la servidumbre voluntaria del lado del pueblo y del lado de los grandes y el análisis de la indiferenciación de los regímenes políticos –"hay tres tipos de tiranos". Acompañando el movimiento de la primera a la última afirmación a través de estos análisis, dos historias son narradas: una, sin tiempo ni lugar, cuenta la creación de la política como poder separado y encarnado, y la otra rememora el presente.

A primera vista, la argumentación de La Boétie parece muy próxima a lo acostumbrado. Por un lado, parece conservar el argumento republicano contra la monarquía y, por otro lado, parece mantener el argumento cristiano según el cual un rey se hace tirano cuando practica ultrajes contra los súbditos[60]. ¿Qué injuria puede ser mayor que tratar a los conciudadanos como cosas, como toros a ser domados, como presas mantenidas cautivas, como esclavos y herencia para derrochar?

El núcleo de la argumentación de La Boétie no se concentra, sin embargo, en la diferencia entre el buen y el mal poder, sino en la génesis del *imperium*, en el infortunio y la insensatez de los que elevaron a un hombre por encima de los demás, y lo dejaron tomar primero el título de capitán y, luego, el de rey y señor. Ese gesto de elevación, por el cual un individuo es elegido para dirigir a los demás, colocándose por fuera y por arriba de la comunidad de la cual salió, es la definición jurídica del rey cristiano, *a nemini iudicatur*, solidaria de su definición como "portador de la ley en su pecho" y, por lo tanto, *legibus solutus*. Trono y majestad figuran la separación del rey y la división entre la sociedad y el poder político, haciendo que el juicio de los súbditos no pueda alcanzar al gobernante, pues habiendo recibido éste la elevación de Dios, aunque sea en la forma de la elección por los pares, no fue investido por ellos en el poder, de tal modo que no puede ser juzgado por ellos[61]. Esa figura aislada, *rex legibus solutus*, arroja luz sobre la afirmación de La Boétie referida a la voluntad tiránica-servil. Si "es algo muy peligroso querer hacer aquello que no se debe cuando se puede hacer todo lo que se quiere"[62], el inicio del *Discurso*, donde La Boétie se refiere a Ulises hablando en público, también afirma: "Pero hablando seriamente, es una gran desgracia estar sujeto a un solo amo del que es imposible asegurar que sea bueno, pues siempre que lo quiera tiene el poder de ser malo". Maldad que no es una falta de virtud para el buen gobierno, sino que es, simplemente, llevar el título de señor. Se consuma así la ruptura del *Discurso* con la tradición clásica y cristiana.

La construcción cristiana de la idea de *Imperium* posee un rasgo único e inédito. Debiendo conciliar la diferencia entre lo natural y lo divino y la presencia de lo divino en la naturaleza, el pensamiento político cristiano crea "los dos cuerpos del rey"[63], figuración inicialmente cristo-céntrica, luego teocéntrica y, finalmente, juri-céntrica. Para darle al *Imperium* la señal decisiva

de su extra-naturalidad, o sea, su perpetuidad, ubicuidad e invisibilidad, es necesario resolver una cuestión: ¿cómo otorgarle al cuerpo físico, natural, visible, finito y mortal del rey las marcas del *Imperium*? La respuesta será la construcción del cuerpo político del rey.

Según la perspectiva cristo-céntrica, el rey es *persona geminata* o *mixta* que imita la naturaleza doble de Cristo, hombre y Dios. *Christomimétes*, el rey, por su cuerpo físico, imita la humanidad de Cristo y, por la gracia, su cuerpo místico-político imita la divinidad del Señor. A través de la unción, la consagración y la coronación, la liturgia transmuta el cuerpo físico en cuerpo político invisible, perpetuo, continuo, cuerpo que no conoce la enfermedad, la senilidad y la muerte, ubicuo e indestructible. *Rex Dei Gratia*, el rey litúrgico, humano por naturaleza y divino por la gracia, realiza la mímesis que no es sólo la de la copia, sino también la de la encarnación o incorporación, pues es *Imago Christi*. Doble, el rey litúrgico es "*maior et minor se ipso*", mayor que su cuerpo físico y menor que su cuerpo deificado. En cuanto es mayor, crea la ley; en cuanto es menor, se somete a ella. Será tirano, entonces, aquel que rechace la minoridad de su mayoridad. El tirano, sin embargo, no debe ser imitado sino obedecido, porque su cuerpo fue investido por Dios: "los buenos reyes deben ser venerados e imitados; los perversos deben ser venerados, jamás imitados". La obediencia obligatoria al *imperium* no exige sino que excluye, en este caso, la imitación del paradigma regio. Eternizado por la gracia, todo lo que es del rey es eternizado con él y su figura, así como sus *regalia* serán representados iconográficamente con el "halo de la perpetuidad".

La unción y consagración de Carlo Magno como *Rector Europae* y como *Imperator* inicia la transferencia jurídica del rey cristo-céntrico al rey teocéntrico. Ahora el rey no es más *Christomimétes*, sino *Imago Dei*, y no es rey sólo por gracia

divina, sino por derecho divino. Deja de ser rey litúrgico, y se torna rey jurídico.

La fundamentación jurídica gana solidez con el pasaje del rey a la *Imago Aequitatis*, imagen de la Justicia, y su cuerpo ahora se duplica en persona privada y persona pública, siendo su voluntad la *res publica*. Por su voluntad, el rey es *legibus solutus*, superior o mayor que la ley, pues es la imagen de la justicia, pero simultáneamente su voluntad es *serva aequitatis*, inferior o menor que la justicia. Esa peculiar relación entre lo "mayor" y lo "menor" hace del rey padre e hijo de la justicia, y de ésta, madre e hija del rey. Como padre, su voluntad subordina a la ley; como hijo, se subordina a la justicia. Puesto que depende enteramente de su voluntad el someterse o no a la ley, el príncipe debe ser instruido, para que su voluntad se someta a la razón, que no es la de él sino la razón pública (*ratio leges et patria*). Como "ley viva" (*lex animata*), el rey es órgano, creador e instrumento de la ley, siendo ésta el "príncipe inanimado". De donde proviene el adagio –que invierte la afirmación de Aristóteles-: "es mejor ser gobernado por un buen rey antes que por una buena ley". Un secreto platonismo dirige la elaboración jurídica, más poderoso que las tentativas aristotélicas de los tomistas y los ockamistas.

Si el problema inicial de la construcción del cuerpo del rey atendía a la necesidad de conciliar la naturaleza y la divinidad, a medida que esa elaboración se consolida, un nuevo problema debe ser resuelto. Mientras que el rey es feudal, el tiempo regio se mide por su vida y por la de su patrimonio; sin embargo, al tornarse rey nacional y rey fiscal, su tiempo ya no podrá confundirse con el de la vida de su cuerpo físico y con la duración de su patrimonio. Pasando del *dominium* al *imperium*, la continuidad o el "halo de la perpetuidad" encontrará, ahora, un recurso jurídico excepcional.

Aristóteles había dicho que la justicia es "un hábito que nunca muere". Interpretada platónicamente esa afirmación se transforma en "La Justicia nunca muere". Siendo la imagen de la justicia, el rey se torna, por incorporación mimética, inmortal. El halo de la perpetuidad que lo recubre también recubrirá todo lo que es suyo: corona, bienes patrimoniales (que se vuelven públicos, inalienables e imprescriptibles), fisco (*sanctissimus et sacratissimus, Christus fiscus*), patria (el territorio nacional), dignidad (el oficio), majestad (*imperium*) y dinastía. Cada uno de esos elementos es definido como *persona ficta* y, según esa cualidad, "nunca muere". La relación del rey con los *regalia* o *personae fictae* es la del *matrimonium morale et politicus* (lo que es simbolizado por la entrega del anillo durante la ceremonia de la coronación), o sea, el rey es esposo de la corona, de los bienes públicos, del fisco, de la patria, de la dignidad, de la majestad y de la dinastía, con las cuales forma el cuerpo político y místico del reino del cual es la cabeza, y cuyos miembros son el pueblo. Esposo de la patria y del pueblo, padre e hijo de la justicia, el rey está en todas partes, pues las principales características de las *personae fictae* son la ubicuidad y la inmortalidad. El fisco está en todas partes, como el pueblo, y ambos "nunca mueren". Un movimiento de personificación de las "esposas" del rey y de sus "hijos" culminará, en el siglo XVI, con la imagen de la *France Eternelle*. Simultáneamente, se da una santificación del rey y de sus *regalia*, y como rey "noblísimo y santísimo", protector del pueblo y de la Iglesia, manifiesta su santidad operando milagros y expulsando demonios. Se torna taumaturgo.

Dos símbolos cristalizan la ubicuidad y la inmortalidad del cuerpo del rey a partir del siglo XVI: la imagen del Fénix (se llamará Fénix al rey, y a su primogénito, "petit Phénix") y la ceremonia fúnebre. Presente en todas las efigies y monedas del siglo XVI francés, el Fénix posee dos características principales: la inmortalidad en un tiempo continuo y la absoluta

singularidad, pues sólo hay un Fénix cada vez. Es un individuo que contiene el género porque, siendo hermafrodita y *gemina vita*, es heredero de sí mismo, coincidiendo en él su nacimiento y su muerte. Es por eso que al lamento "Le roi est mort" le sigue el grito triunfal "Vive le Roi". Filosóficamente interpretado, el Fénix significa que la forma de lo creado es la misma que la del creador y, jurídicamente, garantiza la dinastía. Siendo no solamente el rey, sino todo su cuerpo político, el Fénix incorpora al pueblo, a la patria y sus símbolos: la bandera, la flor de lis, la ampolla y la oriflama, que como él "nunca mueren". El funeral, a su vez, celebra la victoria del cuerpo del rey sobre la muerte. El cuerpo físico del rey, ornamentado con los *regalia*, es expuesto a la veneración pública durante diez días, siendo a continuación desnudado, colocado en un cajón y guardado lejos de la vista de todos, mientras que los *regalia* son transferidos a su imagen en efigie, mientras se realizan ceremonias sucesivas (misas, bendiciones, cenas, discursos) en su homenaje, conmemorando su eternidad. La bandera, que "nunca muere", es izada en cuanto la muerte es anunciada; el heredero no debe vestirse de luto ni participar de las ceremonias y del cortejo, pues como el rey "nunca muere", el nuevo rey nada debe llorar. Los magistrados, en contraposición al clero enlutado que lamenta la muerte del cuerpo natural, se visten de púrpura y dorado porque, como partes del cuerpo político, "nunca mueren". El cortejo fúnebre, escondiendo el cuerpo físico del rey, normalmente visible, sobrepone al cajón la efigie ornamentada, su cuerpo político normalmente invisible, para que le pueblo sepa que el rey "nunca muere". Enterrado el cuerpo físico, la efigie permanece visible, recostada sobre la tumba, para que "del lecho del rey se yerga el lecho de la justicia".

Todo es de uno. ¿Cómo no habría de serlo, si el rey es el marido del fisco y de la patria, padre e hijo del pueblo y de la justicia? ¿Cómo no han de entregarle todos sus bienes, familia

y vida, cómo no han de aceptar todas las miserias y desdichas después de que le dieron el título de señor? ¿Cómo podrían esperar "tener algo que sea suyo bajo un tirano" y "querer hacer que los bienes sean de ellos", sino recuerdan que "son ellos los que le dan la fuerza para sacarle todo a todos y no dejar nada que sea de alguien"? ¿Cómo, a no ser por desmemoria, alguien podría esperar que no tratase a los súbditos como cosas, puesto que son *regalias* suyas? ¿Cómo no ha de ser objeto de temor y de devoción (y no sólo para el "populacho", sino también para el clero, los magistrados y los poderosos), si es santísimo y si "nunca muere"? ¿Cómo La Pléyade no cantará a la flor de lis, a la ampolla y la oriflama, si Francia es "*eternelle*"? ¿Cómo imaginar que eso habría de suceder sólo en tierras lejanas?; quien no lo viese diría que es algo inventado. ¿Cómo distinguir a los reyes de Francia de Pirro, Alejandro, Vespasiano? ¿Cómo intentar diferenciar la monarquía y la tiranía por los criterios de la legalidad y la legitimidad, si la monarquía es obra y gloria de los juristas y los teólogos? ¿Cómo recurrir al auxilio de la legalidad en un universo generado por el matrimonio del rey y de la ley? ¿Cómo no hablar de mal encuentro? ¿Cómo no percibir el cuerpo monstruoso en ese matrimonio infeliz, si todos los cuerpos fueron incorporados al cuerpo político? ¿No es la propia idea de cuerpo político la que está en cuestión? ¿No es la percepción, la no ceguera en relación al proceso de incorporación que diferencia el "todos unidos" de los "algunos" que conservan y cultivan su libre naturaleza, que son capaces de ver para adelante y para atrás, y "rememoran las cosas pasadas para juzgar las del tiempo por venir y para medir las presentes", médicos sin remedios para la enfermedad mortal y para los cuales "la servidumbre no es de su gusto, por más de que esté vestida"? Para éstos, ¿el cuerpo ornamentado el rey y de su efigie no están desnudos?

¿Podría La Boétie conservar las ideas de buen modelo y de imitación como remedios contra un poder que es *Christomimétes*, *Imago Dei* e *Imago Aequitatis*? ¿No es la imitación la coronación del Uno? ¿No es el falseamiento el mal encuentro que se hace a sí mismo, sin modelo? Cuando La Boétie habla de herida mortal o de enfermedad mortal, ¿no está diciendo que el cuerpo político-místico del rey y del pueblo sólo en la imaginación y en el infortunio "nunca mueren"?

¿Cómo no habría de recurrir a la naturaleza y a la conjetura de "gente jovenzuela" que, a la manera de los caníbales de Montaigne, sin siquiera conocer el nombre de la libertad, la preferiría en lugar de servir?

* * *

Tal vez ahora se torne más clara la curiosa lectura del *Hierón*.

La Boétie recomienda a los tiranos que lean el libro de Jenofonte, pero cuando les dice lo que allí encontrarán, se percibe que sólo les recomienda la primera parte del diálogo, la "patología"[64]. En contrapartida, el *Discurso* lee a Jenofonte íntegramente.

A primera vista, La Boétie parece seguir a Jenofonte: la misma descripción de la infelicidad de aquel que no puede amar ni se amado, del crecimiento de la pobreza de los súbditos a medida que el tirano se enriquece, de la diferencia entre los guerreros que luchan por la libertad y los que son comandados para el bien del capitán-tirano. La misma descripción de la mezquindad de su ser: si en Jenofonte el tirano es un pobre diablo que ve menos, escucha menos y camina menos que los otros, que no confía en sus allegados, que teme el espacio abierto y el cerrado, el sueño y la vigilia, la guerra y la paz, en el *Discurso* es presentado como homúnculo, cobarde y afeminado, ni Hércules ni Sansón, jamás un guerrero, pero amante

del polvo de los torneos, retraído con las mujeres, alguien que no debería causar miedo pues está solo, ni causar daño, pues su cuerpo es igual al del menor del reino, más bien un nombre antes que un hombre.

Aún así, en tanto Jenofonte permite que Hierón se muestre infeliz y desamparado, La Boétie describe las consecuencias del miedo y la soledad del tirano: la cobardía que, dirá Montaigne, "es la madre de la crueldad". Pues entre la descripción del tirano sin amores y la de sus asesinatos, La Boétie intercala un pasaje inexistente en Jenofonte: ¿cómo aquellos que se aproximan al tirano podrían esperar otra cosa más que la proveniente de quien "no tiene ningún compañero, sino que es señor de todos"? Es la referencia casi invisible a la amistad la que hace a la diferencia entre la descripción de La Boétie y la de Jenofonte.

Sin embargo, este es sólo un indicio de la transformación operada por el *Discurso* al reescribir el *Hierón*, y las alteraciones sufridas por el texto de Jenofonte en el de La Boétie son comprensibles solamente a la luz de la servidumbre voluntaria: la descripción del tirano que hace Jenofonte es transferida por La Boétie al pueblo y a los tiranuelos, y los remedios propuestos por Simónides son la enfermedad en el *Discurso*. Aquí es el pueblo el que no ve, no escucha, no se mueve, pierde todos los bienes y seres amados, pasa hambre, tolera atrocidades. Hierón lamenta no ver juegos y espectáculos. Son ellos los que bestializan al pueblo, contesta el *Discurso*. Hierón lamenta ser odiado y temido, vilipendiado, forzado a espiar, a temer la calle y el palacio, a andar por su tierra como en un país extranjero, a ser adulado y no amado. ¿No es esta la descripción de los tiranuelos y sus secuaces en el *Discurso*? ¿No son ellos los que viven "sin enemigos declarados y sin amigos seguros", odiados y vilipendiados por el pueblo, siempre en la asechanza, atentos a la mirada del señor para agradarlo y a la fisonomía de los más próximos para evitar ser emboscados por ellos? ¿No son ellos,

petulantes y arrogantes, los que tienen el "corazón paralizado"? ¿No se entre-temen conspirando? Lejos de que los favoritos sean criaturas adorables cuyo amor Hierón desearía, son mariposas ambiciosas que se aproximan al fuego para quemarse en él, fascinados por el brillo de los tesoros, y que, incautos, no se acuerdan de los que fueron y jamás volvieron.

Como Hierón, Simónides cree que son los guardias y las alabardas, las armas y las fortalezas las protectoras del tirano. El *Discurso*, en una inversión sin precedentes, destituye de su puesto a la guardia real, la hace máscara e ilusión, transfiriendo la protección del tirano a los seis, a los seiscientos, y al número infinito de los que vienen después. Es la sociedad la gran protectora de la tiranía.

La segunda parte del *Hierón*, la "terapéutica", se inicia cuando el lamento del tirano alcanza el ápice de su desgracia. ¿De qué se queja? De que las honras que le prestan, los bienes que le dan, las guerras en que combaten, los servicios que le ofrecen y los agrados que le hacen no son voluntarios. Habiendo adquirido el hábito de la tiranía, dice Hierón, no puede deshacerse de él. Se convirtió en naturaleza, y en naturaleza infeliz. No pudiendo ser abolida es preciso remediarla y Simónides ofrece remedios. La terapia deberá conseguir la servidumbre voluntaria. Tres son los medicamentos: modificar las costumbres del pueblo para que pase del odio al amor por el tirano; entregar a otros la tarea de vigilar y castigar, de cobrar el fisco y determinar el valor de los impuestos, de distribuir entre los allegados la tarea de hacer el mal, dejando para sí tan sólo lo que pueda parecer práctica del bien; transformar a los mercenarios en guardias de los ciudadanos y protectores de sus propiedades. La cura del tirano es la enfermedad del pueblo.

Al proponer remedios y considerar el cambio de las costumbres uno de ellos, Jenofonte, autor del *Económico*, sabe como su traductor que "nuestra naturaleza está hecha de tal

modo que toma la forma que la creación le da". Sin embargo, el presupuesto de Jenofonte es que el pueblo continua deseando la libertad, de donde proviene la necesidad de modificarle los hábitos. El *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* elimina esa última ilusión: la tiranía no es el acto de fuerza o violencia de un hombre o de un grupo de hombres, sino que nace del deseo de servir, siendo el pueblo el que genera su propio infortunio, cómplice de los tiranos. Enfermedad que se propaga por contaminación, la tiranía ataca a la sociedad entera. Y si el secreto de la costumbre es "enseñarnos a servir", ninguna costumbre es antídoto para la servidumbre.

La innovación del *Discurso* va más lejos. Los remedios propuestos por Jenofonte para subsanar las deficiencias del cuerpo físico de Hierón deben aumentar su cuerpo político dándole los órganos de los cuales no dispone. Esa es la terapia indicada por Aristóteles para impedir la tiranía: "es preferible que la ley reine en lugar de uno de los ciudadanos y, según el mismo principio, es mejor que varios individuos detenten la autoridad, establecidos como 'guardianes y ministros de las leyes', pues es necesario que haya magistrados, no es justo que un sólo hombre tenga el poder, por lo menos cuando todos los ciudadanos son iguales; (...) exigir que reine un solo hombre es como convocar a la bestia, pues el deseo ciego es como un animal y la carga de la pasión trastorna al gobierno, incluso de los mejores hombres; así, la ley es la razón librada del deseo (...). Ciertamente tampoco es fácil para un solo hombre tener la capacidad de observar todo y muchas cosas; precisará de un gran número de magistrados instalados por él (...). Pues todo magistrado formado por la ley juzga bien y *sería extraño que un hombre viviese mejor con dos ojos y dos orejas para juzgar, dos pies y dos manos para actuar, que muchos hombres con muchos órganos, pues hoy también los reyes se dan a sí mismos muchos ojos, oídos, manos y pies: ¿no asocian, acaso, al gobierno a aquellos que son amigos de su poder y de su persona?*"[65].

* * *

¿Pero es posible ser amigo del rey? "Las propias personas de bien –si es que existe alguna que sea amada por el tirano– por más de que sean las primeras en su gracia, por más de que brillen en ellas la virtud y la integridad que imponen algún respeto hasta a los más malvados cuando son vistas de cerca, las personas de bien, digo, allí no podrían durar (...). Y, en verdad, ¿qué amistad se puede esperar de aquel que tiene el corazón tan duro para odiar su reino, que lo único que hace es obedecerlo?". Hacerse órgano del cuerpo del rey ¿no es forzar la propia complexión, estando atento "a las palabras de él, a la voz de él, a las señales de él, a los ojos de él"? Los que viven de su favor no miden esfuerzos, "no tienen ojo, pie, mano", sino para estar alertas y aguardar sus deseos y descubrir sus pensamientos. "¿Es eso vivir feliz? ¿Se llama a eso vivir?" La última cosa que un amigo puede desear, escribe Aristóteles[66], es separarse del amigo. No sólo la separación irremediable de la muerte, ni aquella impuesta por la distancia de los lugares (aunque "un largo silencio haya puesto fin a muchas amistades"), sino la separación activamente producida cuando los amigos se esfuerzan por elevar a uno de los suyos por encima de ellos, quebrando los lazos de la amistad, el vivir juntos, el compartir los pensamientos y la igualdad de las voluntades. Fundada la semejanza entre los amigos (*kai kát'omoióteta tiná*) y en la relación virtuosa entre los naturalmente buenos (*agathói dé eisin kat'autóus*), la amistad es destruida cuando la semejanza entre pares es sustituida por la jerarquía que separa superiores e inferiores. Virtud esencialmente humana, la amistad no puede existir en Dios, en el rey y en el tirano. La distancia entre Dios y los hombres y la autarquía divina hacen imposible cualquier relación entre ellos pues "amistad es igualdad" (*philátes ê isótes*). En cuanto al tirano, la amistad es imposible porque tirano

es aquel que busca tan sólo su propio bien contra el bien de los otros, faltándole la marca natural del amigo, el recíproco bien querer. No habiendo nada en común entre gobernantes y gobernados no puede haber ni amistad ni justicia, porque no habiendo comunidad, los gobernados son para el tirano como los instrumentos para el artesano y la amistad, relación entre humanos, no existe entre éstos y las cosas inanimadas. La desproporción y la desemejanza entre Dios y los hombres, entre éstos y las cosas, y entre el tirano y los subyugados, al impedir la *hom*ónoia y la *isonomia*, tornan a la amistad imposible por principio. Sin embargo, si Dios no precisa de los hombres, el tirano los necesita y se hace rodear de inferiores porque para "estar convencido de que es lo que imagina ser requiere del juicio de aquellos que lo profieren" y prefiere el espejo de los aduladores. Resta el rey.

Examinando el concepto de mímesis en Aristóteles, Aubenque[67] observa que la modificación fundamental introducida por el filósofo en relación a la mímesis platónica, que opera entre órdenes de realidad diferentes[68], es su carácter ascendente, ya no más descendente. Mientras que para Platón el modelo permanece en un orden inteligible superior y, por la causalidad de las formas, se inscribe de modo degradado en las copias sensibles, en Aristóteles imitar es subsanar una deficiencia y, por lo tanto, perfeccionar. La imitación es la búsqueda de la marca decisiva de la perfección, esto es, la inmovilidad idéntica a sí de lo Uno. El mundo sublunar se mueve no porque sea imperfecto, sino porque aspira a la perfección y su movimiento incesante imita la inmovilidad. La imitación, en tanto perfeccionamiento sin fin, esclarece el adagio "el arte imita a la naturaleza", en el cual es arte es superior a la naturaleza porque le aporta las marcas de la estabilidad, la medida y la necesidad. La amistad aristotélica, escribe Aubenque[69], es mimesis. La desproporción que impide a los hombres y a Dios ser amigos no

tendría mayores consecuencias si no alcanzase al propio núcleo de la amistad, cuya esencia es "querer el bien del amigo". Porque querer bien es no desear que un amigo se separe por elevación, al punto de convertirse casi en un Dios, el querer bien revela el destino trágico de la amistad. No siendo posible desearle al amigo el mayor de los bienes, ser divino, y dado que la amistad sólo puede subsistir si el amigo "permanece tal cual es" (*pérein ... exeinos*), en el límite, la amistad perfecta, que anhela lo mejor para el amigo, "se destruye a sí misma"[70]. Es aquí donde interviene la mímesis, para subsanar una imperfección de esencia de la amistad. Si la autarquía es propia de Dios y del sabio, ¿el destino del sabio, de aquel que es más apto para la amistad, sería la soledad? Ahora bien, la autarquía del sabio es humana y no divina, y es justamente a través de la amistad que su virtud imita la autonomía de Dios. Contemplarse en el espejo de la mirada amiga es la condición de la sabiduría, pues solamente lo Uno se conoce a sí mismo sin la mediación de otro. Si el amigo es "otro nosotros mismos" y si para los hombres sabios y virtuosos es imposible la autosuficiencia del Uno, la amistad, subsanando la deficiencia, imita la perfección. "Substituyendo la contingencia del encuentro por la inteligibilidad de la elección reflexionada, la amistad introduce en el mundo sublunar un poco de aquella unidad que Dios no puede hacer descender hasta él. Que los hombres puedan imitar, aun por un desvío, lo que en Dios es unidad subsistente y originaria, manifiesta tanto la potencia de los hombres como la grandeza impotente de Dios"[71].

Es por eso que un rey puede tener amigos. No sólo porque, teniendo más que los otros, puede darles más y recibir menos y, en contrapartida, ha de ser más amado por ellos y ha de amarlos menos que lo que ellos lo aman, sino también porque gracias a los órganos de los que son amigos "de su poder y de su persona" puede imitar la unidad divina. No la fuerza de Dios, sino su virtud, como escribió Plutarco.

Abandonando la imitación, La Boétie desata el nudo que ataba la amistad a la unidad. *Imago Dei* e *Imago Aequitatis*, el cuerpo político es monstruosidad y enfermedad mortal.

El abandono de la imitación queda en evidencia tanto por el rechazo de la elocuencia, del cuerpo del rey y de las consecuencias del *Hierón*, como por el tratamiento que hace La Boétie de los ejemplos. Éstos, empleados con la función retórica de la "inducción histórica" y la "amplificación de la prueba"[72], y con la función médica de la comparación de los casos, poseen un significado que excede, sin embargo, ese nivel inmediato.

Así, Atenas aparece dos veces en el mismo comienzo del texto y, ambas veces, relacionada con el número: por la fuerza de la guerra, los atenienses se sometieron a uno y, por la virtud de su brío, siendo pocos, vencieron a sus enemigos que eran muchos. Ahora bien, el "uno" al que los atenienses se sometieron eran *treinta*, y el ejemplo sirve para confirmar lo que fuera dicho contra Ulises, pues el infortunio nos es el de tener uno o varios señores, sino el de tener señor. "Esa ruina os adviene, por cierto, no *de los* enemigos, sino *del* enemigo". Como contrapartida, en el ejemplo siguiente La Boétie enfatiza que no fue por el hecho de tener poder que los atenienses, siendo tan pocos, vencieron a muchos, sino por tener la fibra necesaria para defender la libertad. "Atenas" no es un ejemplo, ni una realidad a ser imitada o repudiada: es un símbolo. Por el mismo motivo, La Boétie puede presentar a Ulises en la figura del tirano y, luego, referirse a él buscando el humo de su casa, pues "Ulises" no es nadie.

Escribiendo sobre Harmodio y Aristogitón, sobre Bruto, Casio y otros que intentaron restaurar la república, La Boétie afirma que ellos, por pensar virtuosamente, ejecutaron con suceso, pues al buen deseo casi nunca le falla la fortuna. Usando el término "virtuosamente", los personajes son designados como amigos, de tal manera que el *Discurso*, articulando la virtud, el deseo de libertad, la amistad y la fortuna, rompe con

la concepción cristiana de la historia, heredera de San Agustín, que mediante la Providencia suprime la virtud, la libertad y la fortuna, y mediante la caridad suprime la amistad. Los ejemplos constituyen aquí un contra-discurso.

Colocando en la misma secuencia a Pirro, los tribunos del pueblo, Alejandro, Vespasiano, los reyes medos, egipcios y persas y los reyes de Francia, La Boétie no sólo mezcla los tiempos, sino también mitos, leyendas, hechos, artimañas legales y ardides religiosos. Los tiranos, ellos sí, se imitan los unos a los otros en la bestialización de los súbditos, llevados por la superstición a ser devotos de Uno[73]. Lo que el ejemplo muestra es el imaginario social tejido por la mímesis, por la confusión de los tiempos y por la indiferenciación de la leyenda y la historia. Y basta recordar que si La Boétie le recomienda al tirano mirarse en el espejo de Hierón, inmediatamente después, dirigiéndose a los poderosos, simplemente escribe: "que se miren a sí mismos". Ya no hace falta espejo.

La amistad es mencionada, de manera explícita, varias veces: en el mismo comienzo, para recordar que por su natural benevolencia ella ha de favorecer al tirano; luego, en la descripción de la obra igualitaria de la naturaleza, que nos dio el don del habla para fortalecer la fraternidad natural; más tarde, aparece al ser mencionada la astucia del Gran Turco, que dispersa a los hombres y prohíbe la comunicación oral y escrita; más adelante, cuando luego de describir la degradación de los poderosos y la soledad temerosa del tirano, La Boétie distingue los amigos y los cómplices; y, finalmente, cuando escribe aristotélicamente que al estar el tirano por encima de todos, se encuentra "fuera de los límites de la amistad".

Esas apariciones de la amistad están rigurosamente distribuidas, pues las dos primeras se dan antes del análisis de la génesis y del mantenimiento de la servidumbre voluntaria, mientras que las últimas se dan luego de ese análisis y, en particular, luego del

análisis de la costumbre. Esta distribución es esencial, porque de ella depende la modificación de la misma amistad.

En la primera mención, que recuerda a Cicerón y a Plutarco, la desgraciada obediencia se engendra a partir de la amistosa benevolencia para con los buenos y los semejantes, de los cuales nunca se espera el mal. La semejanza entre la bondad natural y la astucia interesada hace que no se perciba que el elegido para comandar, "cuanto más roba, más exige, y cuanto más exige, más se le da". La amistad cae en su propia trampa y sólo tardíamente los siervos comprenden que el menor de los males es dejar al tirano allí donde puede, quizás, hacer un poco de bien, en vez de sacarlo para empujarlo a donde pueda siempre hacer el mal. En la segunda mención, la amistad natural surge en su pureza perfecta para reavivar la memoria de los que sirven, como el médico que precisa de la anamnesis del paciente para curarlo. Con la esperanza de que el recuerdo de "su ser primero" retorne a ellos, viva como en aquellos que pulieron la naturaleza gracias al cultivo de los libros y a la clarividencia natural, la amistad es aviso y alerta.

En esos dos primeros momentos, que anteceden al análisis de la costumbre y del deseo de servir, La Boétie parece creer que basta con sugerirles a los hombres que no sirvan a quien los tiraniza para que se liberen y el coloso se destruya. Empero, ya no es sensato predicar esto a alguien que no reconoce el propio mal y que no puede hacer la anamnesis porque sucumbió a la costumbre, cuya "virtud es enseñarnos a servir". Sólo después de la descripción de los infortunios del pueblo bestializado y engañado, que no lucha porque se sabe más débil, y de la ambición de los poderosos, que sirven para mandar, engañados por bienes que no son suyos, reaparece la amistad. Ahora, sin embargo, ya no como un don que la naturaleza brindó a *todos*, sino como una virtud de *algunos*. Sólo entonces es posible evaluar la desgracia traída por el Gran Turco y por la falta de

una ventana en el corazón de los hombres, gracias a la cual, sin poder comunicarse a través de la voz, podrían hablarse con el pensamiento. Sólo ahora es posible diferenciar la compañía y la conspiración, la amistad y la complicidad, y mostrar dónde no es viable la amistad –allí donde hay injusticia, crueldad y deslealtad.

¿Qué es entonces la amistad? Aunque su núcleo –la bondad natural y la reciprocidad– permanezca el mismo, su aparición es proteiforme, y puede confundirse con aquello que la imita y la niega. A fin de cuentas, entre los corsarios también hay alguna confianza cuando comparten el robo, porque son pares y compañeros.

A primera vista, la amistad parece restringirse al momento en que la naturaleza, operando ella sola, crea y conserva a los compañeros en una especie de sociabilidad natural; y al final de su obra, con el advenimiento de la sociedad política, sólo restan algunos que conservan el recuerdo del instante anterior, como si en el presente la amistad fuera apenas la memoria de lo que precedió a la desnaturalización. Bajo el efecto de las ilusiones necesarias que presiden la ruptura de la voluntad y la creación y conservación de la sociedad, la amistad parece cambiar de forma (confundida con la adulación y la complicidad), de cualidad (al transformarse de natural en cultivada), de cantidad (de todos restaron algunos), de tiempo (de ser presente pasó a ser memoria) y de lugar (del centro de la sociabilidad se dirigió hacia la periferia).

Sin embargo, esa apariencia se disuelve en cuanto se percibe que la división de la voluntad en deseo autónomo y deseo heterónomo no es ni anterior ni posterior a la sociedad, sino que coincide con su advenimiento, pues es su causa eficiente y su efecto. Se disuelve también cuando se evidencia que el *Discurso* indaga la génesis de un tipo determinado de sociedad política, aquella donde el poder fue convertido en un polo separado y

encarnado, realización del deseo de servir. Los hombres desnaturalizados no son aquellos nacidos después del surgimiento de ese poder, sino aquellos que lo producen al substituir la forma de la diferencia y de la compañía por la identificación y la unidad informes. Puesta como accidente y mal encuentro, la sociedad servil no es anti-naturaleza, sino transformación de la forma natural, no como pérdida de un estado anterior, sino como aspecto que asume la naturaleza cuando desea servir y se acostumbra a ello. Si para los hombres todo "resulta natural", es desnaturalizado simplemente aquel cuya naturaleza *se formó* en el servir, pues que todo "resulte natural" significa que nada es natural para los hombres, a no ser la libertad, y que la necesidad de la forma natural viene desde siempre a sobreponerse, con igual naturalidad, a la contingencia de la conformación, esto es, de la voluntad dividida y de la costumbre que la refuerza.

Suponer que la amistad sería la forma de la naturaleza humana antes de la "caída" social que hace que *uno* se eleve, es olvidar que el *Discurso* narra la historia de la expulsión de la libertad fuera del mundo, abole la noción de paradigma y, consiguientemente, deshace la ilusión de la existencia de un punto temporal determinado a partir del cual sería posible localizar el origen de la sociedad y de la política.

Es que la amistad no se encuentra sólo donde La Boétie la menciona explícitamente, sino también allí donde invita al lector a que la descifre. La palabra *philia* surge tardíamente en la lengua y el pensamiento griegos[74], derivándose de una expresión que de a poco va a sustituir, sin modificar su sentido pero agregándoles nuevas determinaciones: *isótes philótes*, el tratado de paz entre hombres y grupos que sanciona el arreglo de cuentas recíproco; estar a mano. *Isótes philótes* es aquel que no le debe nada a nadie, que no tomó nada de nadie y que no dio ni recibió más que lo debido. "Sin embargo, no es preciso combatir a este único tirano, no es preciso destruirlo; él mismo

se destruye, con tal de que el país no consienta su servidumbre; no es necesario quitarle nada sino nada darle, no es preciso que el país se esfuerce en hacer algo para sí, con tal de que no haga nada contra sí mismo (...). Cuanto más se les da y más se les sirve, tanto más se fortalecen (...). Resolveos a no servir más y seréis libres; no pretendo que lo empujéis o lo tiréis por tierra, sino sólo que no lo sostengáis más (...). El labrador y el artesano, aunque estén subyugados, cumplen haciendo lo que les dicen".

Así, desde el inicio la amistad, *isótes philótes*, estaba allí, al alcance del lector, pues es ella la que introduce, por el lado negativo, la servidumbre voluntaria y la tiranía. Antes de mostrar de dónde provienen el deseo de servir y el tirano, La Boétie nos dice que podrían no haber llegado jamás, pues habría bastado con que cada uno y todos no permitieran que uno se colocara por encima; y si hubiesen sido forzados a ello a través de la violencia, bastaría con que dejaran de darle lo que no le debían. Habría bastado con que cada uno se conservase señor de sí y siervo de nadie para que el deseo heterónomo no pudiera advenir. De donde proviene la fuerza del "por lo tanto", que del olvido de la libertad y del abandono de la amistad saca la funesta y necesaria consecuencia: "Por lo tanto, son los mismos pueblos los que se hacen dominar, pues con sólo rechazar servir, romperían sus cadenas". *Isótes philótes*, la libertad no nos cuesta nada; basta con desearla para tenerla, pues hemos sido hechos compañeros. Por eso, no son ni el coraje ni la fuerza del tirano, ni la cobardía y falta de ímpetu de los tiranizados las que engendran la servidumbre voluntaria, sino sólo el olvido de la libertad por el abandono de la amistad.

"Pero los médicos ciertamente aconsejan no poner la mano en las heridas incurables; y no soy sensato al querer predicar sobre esto al pueblo que desde hace mucho ha perdido todo conocimiento y que, no sintiendo ya su mal, deja ver que su enfermedad es mortal." La medicina anterior a la que se desa-

rrolló con el "nacimiento de la clínica" se fundaba en la comunicación entre el enfermo y el médico, entre aquel que conoce el mal y aquel que conoce la cura. Realizando la anamnesis en la compañía de otro cuya palabra y cuya acción responden a su recuerdo, el enfermo participa de la cura, trabaja a su favor, dejando que la naturaleza y el terapeuta también trabajen. Compañeros en el camino de la restauración de la salud que ambos conocen, el médico y el enfermo son amigos, pues el diálogo del que conoce y el que reconoce es correspondencia y comunicación entre quien hablando recuerda y quien escuchando ve el presente para conjeturar sobre el porvenir. Si el pueblo ya no reconoce su propio mal, si se tornó incapaz de la anamnesis y la comunicación, nada más puede hacer el médico que actúa rescatando la contingencia y capturando el tiempo oportuno: ya no tiene compañero.

Isótes philótes, la amistad abre y cierra el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*. Al principio, anuncia que el deseo de servir podría no haber surgido jamás; al final, que los límites de la amistad fueron traspasados en el momento en que alguien recibió el título de señor. Perdiéndose la medida, se pierde la proporción, y al perderse la proporción llega la enfermedad que, en griego, se dice *monarchie*[75].

La amistad, escribe Lefort, nos enseña la dimensión política de la lectura. Diremos también que la lectura de la obra de La Boétie nos enseña la dimensión política de la amistad: rehusarse a servir.

> "La naturaleza nos coloca en la intemperie, en plena libertad; somos nosotros los que nos encerramos, nos llenamos de cadenas y nos aprisionamos en el pequeño rincón que elegimos como morada."
>
> Plutarco

"Las amistades puras que supimos ganar valen más ordinariamente que aquellas otras que la comunicación del terruño o de la sangre nos procuraron. La Naturaleza nos echó a este suelo libres y desatados; nosotros nos aprisionamos en determinados recintos."

Montaigne

Notas

[1] Montaigne, *De l'Amitié*, en *Essais*, ed. Classiques Garnier, Paris, 1952, Livre Premier, cap. XXVIII, p. 211.

[2] Montaigne, *Des Livres*, en *Essais*, op. cit., Livre Second, cap. X, p. 95.

[3] "Considerando el modo de trabajar de un pintor que en mi casa empleo, me han entrado deseos de seguir sus huellas. Elige el artista el lugar más adecuado de cada pared para pintar un cuadro conforme a todas las reglas de su arte, y alrededor coloca figuras extravagantes y fantásticas, cuyo atractivo consiste sólo en la variedad y rareza. ¿Qué son estos bosquejos que yo aquí trazo, sino figuras caprichosas y cuerpos deformes compuestos de miembros diversos, sin método determinado, sin otro orden ni proporción que el acaso? *Desinit in piscem mulier formosa superne* ['La parte superior es una mujer hermosa, y el resto el cuerpo de un pez', Horacio, *Arte poética*, v. 4]. En el segundo punto corro parejas con mi pintor, pero en el otro, que es el principal, reconozco que no le alcanzo, pues mi capacidad no llega, ni se atreve, a emprender un cuadro magnífico, trazado y acabado según los principios del arte. Así que se me ha ocurrido la idea de tomar uno prestado a Étienne de La Boétie, que honrará el resto do esta obra: es un discurso que su autor tituló *La Servidumbre voluntaria*. Los que desconocen este título le han designado después acertadamente con el nombre de *El Contra uno*." *Essais*, op. cit., pp.197-198. En su libro *Essai sur les Essais* (París, Gallimard, 1968), Michel Butor considera al primer libro de los *Essais* como "un monumento a La Boétie, su mausoleo", y analiza la composición proyectada por Montaigne como si fuera un "marco manierista" de la obra de La Boétie, que por un lado estaría circundada por los "grotescos" del ensayo sobre los caníbales y, por el otro, por los "arabescos" del ensayo sobre la amistad (demarcación cuyo sentido nos mostró Clastres). Butor observa que en el transcurso del primer libro, con la pintura manierista como modelo, la referencia de Montaigne a los monstruos (a la sirena de Horacio y a varios otros "grotesques"), es decir, a sus propios textos (sin orden, sin lógica, a merced del acaso) se acompaña de reflexiones sobre la confección de los *Essais*, y buena parte de las citas antiguas son tomadas de las "Reglas de Matrimonio" de Plutarco, traducidas por La Boétie. Así, este último no sólo preside la composición de los ensayos del primer libro, sino que también está presente en la escritura de Montaigne.

[4] *Réveille-Matin des françoys et de leurs voysins, composé* par Eusèbe Philadelphe Cosmopolite, en forme de Dialogues, Edimbourg, ed. Jacques

James, 1574. Hay varias ediciones casi simultáneas del *Réveille-Matin*, en latín, italiano, alemán e inglés. El título alemán es el más interesante: *Despertador o Despertad bien temprano, es decir, informe sintético y verdadero sobre las perturbaciones pasadas y presentes de la Francia, compuesto en forma de diálogo para el bien de los franceses y de otras naciones vecinas, por Eusebius Philadelphus Cosmopolita y traducido al alemán por Emericus Lebusius.* Para un análisis de este panfleto, ver Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI siécle*, París, Vrin, 1977, pp. 348-355. Ver también John Neville Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius*, Harper & Brothers, New York, 1960, pp. 157-159. Es curioso observar que los comentadores no prestaron atención al seudónimo del autor (pues sólo se interesaron en su nombre real), esto es, "philadelphe" y "cosmopolite", seudónimo que sugiere que la amistad era un punto de interés para el panfletista, que reunió en su "nombre" la amistad por el saber oracular y la "philantropia", amistad por el género humano.

[5] "Parece que nada hay a que la naturaleza nos haya encaminado tanto como al trato social. Aristóteles asegura que los buenos legisladores han cuidado más de la amistad que de la justicia". *Essais*, op.cit., p. 96. "Omnino amicitiae, corroboratis jam, confirmatisque et ingeniis, et aetatibus, judicandae sunt" [La amistad no puede ser sólida sino en la madurez de la edad y en la del espíritu], Cicerón, *De Amicitia*, XX. *Essais*, op. cit., p. 203. "Siendo todo común entre los amigos: voluntades, pensamientos, juicios, bienes, mujeres, hijos, honor y vida; no siendo su voluntad sino una sola alma en dos distintos cuerpos, según la definición exacta de Aristóteles, nada pueden prestarse ni nada tampoco darse". *Essais*, op. cit., p. 206. La referencia a Menandro y a Quilón, cuya fuente Montaigne no menciona, se encuentra en Plutarco, *Moralia. Ouvres morales de Plutarque*, París, Théophile Barrois, 1783, T.I, *Sur le Grande Nombre des Amis*, pp. 431 y 442 respectivamente. La frase de Quilón se encuentra también en *De Amicitia* de Cicerón. La descripción de la amistad como relación virtuosa y comunión de espíritu, voluntad y bienes se encuentra en la Ética a Nicómaco, libros VIII y IX, en *De Amicitia*, y en *Del Amor* de Plutarco. Este último texto fue traducido por La Boétie (véase Étienne de La Boétie, *Oeuvres Complètes* editadas por P. Bonnefon y M. Villey, Boerdeaux-París, 1892). El lamento por la muerte del amigo que cierra el texto de La Boétie se encuentra en la apertura del *De Amicitia*, en el relato de la muerte de Cipión que hace su amigo Lelio (el nombre del diálogo de Cicerón es, justamente, *Laelius*); no obstante, con una diferencia fundamental: mientras que Lelio juzga que el mal le sucedió a él y no al amigo, y concluye que no debe llorar su muerte pues eso es "afligirse con su propio mal, amándose a sí mismo y no al amigo", Montaigne, citando a Horacio y

como crítica al estoicismo ciceroniano, escribe: "Antes me avergüence de mí mismo, que deje de verter lágrimas por un amigo tan entrañable". En fin, encontramos en la Ética a Nicómaco, en el *Lelio* y en el *Del número de amigos*, la idea de que la amistad verdadera sólo puede existir entre pocos, frecuentemente entre dos, pues se funda en la intimidad y en el "vivir juntos".

[6] Aristóteles, *Ethikon Nikomakeion*, Col. Classiques Garnier, París, Garnier, 1940, Libro VIII, cap. VII, 1156 b, 9 (*agatói dé eisin kat autoús*).

[7] Cicerón, *De Amicitia/Laelius*, París, Les Belles Lettres, 1928, p. 18 (*a natura mihi videtur potius, quam ab indigentia orta amicitia*, VIII, 27). Amistad fundada en la virtud: *Nihil est enim virtude amabilius, nihil quod magis adliciat ad diligendum*. Ibidem, VIII, 28, p. 18.

[8] La misma idea es desarrollada por Spinoza en el *Tratado Teológico Político*, tomando como referencia a la revolución inglesa de 1648 y concluyendo que es más fácil derribar al tirano que a la causa de la tiranía. "Es un hecho comprobado que el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo; ni ha podido tampoco transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta. El pueblo inglés ha dado de ello un ejemplo fatal. Ha buscado razones para quitar de en medio, so capa de derecho, al monarca; pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado. Pese a lo cual y tras derramar mucha sangre, se terminó por *saludar a un nuevo monarca bajo otro título* (*como si todo el problema se redujera al nombre*). (...) Es cierto que al pueblo romano le resultó mucho más fácil que al inglés eliminar al tirano y cambiar la forma del Estado, precisamente porque estaba en sus manos el derecho de elegir al rey y a su sucesor, y porque (repleto de hombres sediciosos y disolutos, como estaba) todavía no estaba habituado a obedecer a los reyes. Sin embargo, de los seis que había tenido, había matado a tres, y no consiguió otra cosa con ello que *elegir para el puesto de un tirano a más*, los cuales lo tuvieron siempre míseramente implicado en guerras exteriores e interiores, hasta que, al fin, el Estado revirtió al monarca, cambiando simplemente, como en Inglaterra, el nombre." (El subrayado es mío). *Tractactus Theologico-Politicus*, en *Opera quotquot reperta sunt*, Van Vloten y Land, Martin Nijhoff, 1923, cap. XVIII, p. 263, T. II [trad. de Atilano Domínguez, *Tratado Teológico*-Político, Barcelona, Altaya, 1994, p.p. 389-390]. Si Spinoza no menciona a La Boétie, probablemente sea porque ambos se inspiraron en el mismo historiador, esto es, en Tácito (citado por los dos).

[9] Jean Bodin, *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*, París, Noack, 1857, p. 34.

[10] En relación a la representación humanista de Venecia, véase Claude Lefort, *Le Travail de l'Ouvre. Maquiavel*, París, Gallimard, 1972; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Londres, New York, Cambridge University Press, 1978, T. I, especialmente el capítulo 6: "The survival of Republican Values". "De los varios centros en los cuales, durante el Renacimiento, las ideas republicanas continuaron siendo discutidas y celebradas, el que permaneció más devoto a los valores de independencia y autogobierno fue Venecia. Mientras el resto de Italia sucumbía a la regla de los 'Signori', los venecianos nunca renunciaron a sus libertades tradicionales. Continuaron con la constitución que habían establecido en 1297, que constaba de tres elementos principales: el 'Consiglio Grande', responsable del nombramiento de la mayoría de los oficiales de la ciudad; el Senado, que controlaba los asuntos externos y financieros; y el 'Dodge', que con su consejo constituía la cabeza del gobierno electo. Es verdad que cuando ese rígido sistema oligárquico fue impuesto por primera vez, provocó muchas revueltas populares; pero éstas fueron luego contenidas gracias al establecimiento del Consejo de los Diez, un comité secreto y permanente de seguridad pública, con lo cual, a partir de 1335 no hubieron más disturbios. Venecia se afianzó en un ininterrumpido período de libertad y seguridad, que fue la envidia de toda Italia, y recibió el título de Serenísima (...). Fue, sin embargo, a comienzos del siglo XVI, que el milagro de la permanencia de la constitución de Venecia se tornó objeto del interés general (...). El tratado más interesante sobre la cuestión fue escrito por Donato Giannotti –"Diálogo sobre la república de los venecianos". Amigo de Maquiavelo y ferviente republicano (...), describe las características de la evolución de Venecia, argumentando que la combinación de libertad y seguridad obtenida por los venecianos podía ser atribuida a dos causas principales. La primera, el equilibrio de la regla del 'uno, algunos y muchos', que permitía combinar la regla del 'Dodge' con la del Senado y la del 'Consiglio Grande'. La segunda, un elaborado sistema de votación y elección, implementado para que cada magistrado electo para ocuparse de determinado asunto trabajase en el sentido del bien común, evitando cualquier medida que condujera al surgimiento de facciones" (pp.139-141). La imagen de la Serenísima nunca engañó a Maquiavelo, demasiado próximo a Venecia como para conformarse con su representación. En el siglo XVII, Spinoza dirá que Venecia muestra la apariencia de una aristocracia, pero es en realidad una oligarquía. El elogio que La Boétie hace de Venecia, en confrontación con el Gran Turco, permite suponer que en Francia se conservaba viva la imagen republicana.

[11] *Atti Storici di Stato*, "Relazione degli ambassaciatori Veneziani sugli affari di Francia nel secolo XVI", Racolte di Nicoló Tommaseo, T. I, p. 192, sin fecha, Washington, Library of Congress. Este texto es parcialmente citado

por P. Bonnefon en *Montaigne et ses Amis*, Paris, Armand Colin Editeurs, 1898, p. 147, tomado de un ejemplar francés también atribuido a Tommaseo, pero sin indicación de edición ni fecha. Es citado por Armando Ferrari, Étienne de *la Boétie no quadro político do século XVI*, San Pablo, sin nombre del editor, 1955, p. 28.

[12] Las *Vindiciae contra Tyrannos* fueron atribuidas inicialmente a Languet, pero son de Du Plessis Mornay. Usando la autoridad de la Biblia y, particularmente, la del Antiguo Testamento (la historia de Elías y Achab y la elección de Saúl), el libro reivindica el derecho de resistencia contra reyes injustos y heréticos, y propone el tiranicidio. La *Franco-Galliae*, de Hotman, fue compuesta inmediatamente después de la noche de San Bartolomé. Traza una historia de Francia a partir de la Galia y del Reino Franco, representantes de la libertad originaria de la nación, perdida con la romanización, "esa enfermedad contagiosa". Histórica, jurídica y teológica, la *Franco-Galliae* discute sobre todo la legitimidad de la autoridad real, que supone sometida a la Ley y al Parlamento, dentro de un linaje constitucionalista que se inicia con Bartolo de Perugia y Marsilio de Padua, y que luego se transforma con los "mos gallicus", como veremos más adelante. En relación a las obras de los *monarchomachai*, entre las cuales deben incluirse también las católicas de la Santa Liga, véase Figgis, *Political Thought...*, op. cit. "No podemos realmente separar los principios de los 'Ligueurs' y los de los hugonotes. Ambos se dedican a la causa de la libertad. Ambos piensan la política y la sociedad en base a un contrato y combaten la noción de poder absoluto, que sólo le cabe a Dios. Ambos desarrollan sus argumentos en una línea religiosa y consideran a la herejía, combinada con la persuasión, como tiranía. Los 'Ligueurs' tratan al Estado nacional como parte de un todo mayor, y en esto se encuentra su principal diferencia en relación a los hugonotes que piden a príncipes extranjeros que los ayuden en su causa religiosa, sin respetar la frontera nacional (...). Para los dos partidos, la política debe ser pensada en términos teocráticos –una *Politices Christiana* que todos buscan. La noción de utilidad no es suficiente para justificar la insurrección. El derecho a ella tiene que ser probado. De lo cual se sigue el carácter predominantemente legal de los argumentos. Cada panfletista procura probar que su partido es *de jure* el que puede resistir a otro cuya acción usurpa un poder del cual ya no está revestido legalmente. Ese es el ánimo de 'Ligueurs' y hugonotes contra la monarquía absoluta." pp. 188 y 189. También sobre la literatura tiranicida, véase Oscar Jaszi y John D. Lewis, *Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide*, Gleoncoe, Illinois, The Free Press, 1957, especialmente "The Development of the Theory of Tyrannicide to 1660". "Era una tradición medieval la justificación del tiranicidio del injusto, es decir, del gobernante que viola la ley divina,

pero La Boétie, cuya doctrina sin ser violenta era mucho más radical, trata el problema con más profundidad. Pues mientras que el asesinato del tirano es un acto aislado e individual en un sistema político existente, la desobediencia civil de masas, siendo el acto directo de gran parte de la masa del pueblo, es mucho más revolucionaria en la transformación de la propia sociedad. También es más profundo teóricamente, porque el poder permanece popular y dependiente del consentimiento popular y, así, el remedio contra la tiranía sólo puede ser el retirar tal consentimiento (...). Cuando La Boétie muestra la expansión del poder tiránico gracias al soporte de los tiranuelos, toca un punto clave de la tiranía que los escritores antiguos descuidaron y que los contemporáneos frecuentemente también descuidan." pp. 42, 43 y 56. Es difícil imaginar al *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* en compañía de esa literatura teológica y jurídica que marcó a las teorías de la resistencia en el siglo XVI. Gran parte de los historiadores tendieron a separar a La Boétie de los *monarchomachai*, pero de una manera extraña: haciendo de La Boétie un monárquico leal (Bonnefon y Villey, por ejemplo, van en esa dirección). De cualquier manera, el *Discurso* va a ser divulgado y leído a través de los panfletos y, en palabras de Michelet, "La Biblia o la Antigüedad, Bruto contra César, Elías contra Achab, poco importaba el camino. Por uno o por otro, los hombres caminaban y el librito heroico de La Boétie fue la biblia republicana de esos tiempos. Su espíritu corría por todas partes". *Guerres de religion*, en *Histoire de la France*, T. XI, París, Calmann-Levy, 1898.

[13] La expresión es de Miguel Abensour y Marcel Gauchet, y fue empleada en la presentación de la obra de La Boétie publicada por la editorial Payot (París, 1976). Las observaciones que realizaremos sobre Marat y La Mennais fueron tomadas de esa presentación. Las observaciones sobre Leroux, Landauer y Simone Weil son hechas a partir de los textos publicados en aquella edición, organizada por Abensour y Gauchet.

[14] Poco antes de que el libro fuera impreso por los revolucionarios, De Paulmy hacía consideraciones sobre el *Contr'Un*, en un libro de 1781 titulado *Mélanges tirés d'une grande Bibliothèque*: "Es la obra de un joven de espíritu y con muchas lecturas, que escribía bien para su tiempo, pero raciocinaba mal. Se pueden hacer los mismos elogios y las mismas censuras a aquellos que, en nuestros días, sustentan paradojas filosóficas y políticas sobre la igualdad de condiciones, el despotismo, etc." (Citado por P. Bonnefon, *Montaigne et ses Amis*, op. cit., p. 170). Es posible que De Paulmy, sin quererlo, haya llamado la atención sobre el *Discurso*, pues éste será reimpreso en 1789 y en 1790, bajo los auspicios de la revolución. El texto de 1789 tenía por título: *Discours de Marius, plébeien et consul, traduit en prose et en vers français du*

*latin de Salluste; suivi du Discours d'*Étienne de *la Boétie, ami de Montaigne, et conseiller du Parlement de Bordeaux, sur la Servitude Volontaire, traduit du français d'autrefois en français d'aujourd'hui, par L'Ingénu, soldat dans le régiment de Navarre.* La edición de 1790 llevaba por título: *L'Ami de la Révolution ou Philippiques dediées aux représentants de la nation, aux gardes nationales et* à tous *français.* Este título, que es de Marat, ya nos indica el destino del texto, en el cual predomina la marca retórica del género epidíctico y deliberativo, y La Boétie se arriesga a aparecer como tribuno del pueblo.

[15] La Mennais retradujo el texto de La Boétie. Un prefacio acompañaba la obra, y en él podemos leer: "Se reconoce aquí, de una punta a la otra, la inspiración de dos sentimientos que dominan constantemente al autor, el amor a la justicia y el amor a los hombres, siendo que su odio por el despotismo no es sino ese mismo amor (...). Opuesta a la naturaleza, la servidumbre es, pues, opuesta al derecho. El derecho es la libertad querida por la Causa suprema que no creó al hombre en la servidumbre del hombre, y donde no existe la libertad se vive en régimen tiránico (...). Si el establecimiento de un orden social cualquiera implica la destrucción de un orden precedente, ellos sólo ven esto último en el cambio a operar, y llaman desorden a toda tentativa de organizar el único orden actualmente posible (...). Es necesario que la libertad tenga sus mártires, sus confesores, que por ella algunos desciendan a las prisiones y otros partan, pobres exiliados, a repetir su santo nombre en los ecos de lejanos parajes.", *Préface à De la Servitude Volontaire ou Contr'Un,* París, 1835, en Étienne de la Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire,* París, Payot, 1976, pp. 19-21, 38-39. He aquí el *Discurso* transformado en obra jurídica.

[16] Tolstoi, *The Law of Love and the Law of Violence,* New York, Rudolph Field, 1948. Después de citar a La Boétie, Tolstoi escribe: "Parece que los trabajadores, al no obtener ninguna ventaja de las coerciones ejercidas sobre ellos, finalmente deberían percibir la mentira en la que viven y liberarse por el medio más simple y más fácil: absteniéndose de tomar parte en la violencia que sólo es posible con su cooperación", p. 45.

[17] El comentario de Landauer se encuentra en *Die Revolution,* Frankfurt, 1907, y es citado en la edición francesa (Payot, 1976, pp. 76-86). Es uno de los pocos intérpretes que alcanza a percibir la dimensión originaria de la servidumbre voluntaria: "¿De dónde viene la potencia monstruosa del tirano? No proviene, ordinariamente, de la coerción externa, pues si dos ejércitos igualmente poderosos se enfrentan, uno impulsado por la sed de poder y el otro por la defensa de su libertad, el ejército de la libertad ha entonces de vencer. No, su potencia viene de la servidumbre voluntaria de los hombres

(...). La tiranía no es un fuego que se debe apagar, que se puede apagar, pues ella no es un mal externo sino una carencia interna. No es preciso que siempre los hombres arrojen agua al fuego, es preciso que guarden para sí aquello a lo que el fuego se aproxima: es preciso que le quiten el alimento." pp. 79 y 84. Es también Landauer el primero en establecer un vínculo entre el texto de La Boétie y la tradición anarquista: "Ese ensayo anuncia lo que más tarde dirán en otras lenguas Godwin, Stirner, Prudhon, Bakunin y Tolstoi: está en vosotros, no fuera de vosotros, está en vosotros mismos; los hombres no deberían estar ligados por el poder, sino ser aliados como hermanos. Sin poder: An-archia", p. 85. Las obras de Ligt y de Nettlau son citadas y comentadas por Murray Rothbard en *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Montreal, Quebec, Black Rose Books, 1975, pp. 18 y 40.

[18] Murray Rothbard, prefacio a *The Politics of Obedience...* op. cit., p. 33. Es posible que la tentativa de Rothbard sea una respuesta a intérpretes como el anarquista Leroux, que ataca al *Discurso* porque éste, de espíritu meramente "cristiano republicano", convoca al pueblo para derribar a la tiranía sin enseñarle cómo hacerlo. "Ahora bien, no teniendo una idea de la organización que sea suficiente para destruir al tirano, ¿cómo cometeréis la locura de conjurar al género humano para derribar lo que siempre, durante tanto tiempo, contempló y aún contempla como un paliativo para la tiranía? No existe un término medio: o nos dais la vía para realizar ese Uno que es vuestro punto de partida y vuestro principio, ese Uno donde todos los hombres son iguales y hermanos, donde nadie sea dominador ni dominado, donde finalmente no haya señor ni rey, o cesad de invectivar y de clamar contra ese otro 'Uno' que es el espectro o la imagen incierta de la unidad verdadera (...). Para que el *Contr'Un* fuera el verdadero *Contr'Un*, habría sido preciso que enseñara, entonces, cómo se puede estar sin señores, cómo los hombres podrían vivir entre sí y formar una sociedad sin ser señores los unos de los otros, sin comandar, sin reconocer superiores o inferiores. Pero como el autor parte del principio de que somos todos iguales, sin indicar de forma alguna cuál sería el medio para desarraigar el despotismo, resulta que el uso que hace de ese principio contra la monarquía es apenas un sofisma." En *Discours sur la Doctrine de l'Humanité*, parte II, sección II, *De la Science Politique jusqu'à nos jours. La Boétie, Hobbes, Montesquieu et Rousseau*, 1847, citado en la edición francesa (Payot, 1976, pp. 54-55).

[19] Plutarco, *Moralia*, op. cit., T. VI, pp. 382-383.

[20] Saint-Beuve, *Les Grands Écrivains Français, Etudes des Lundis et des Portraits*, París, Garnier, 1926, pp. 144, 146, 148 y 149.

[21] Paul Bonnefon, *Montaigne et ses Amis*, op. cit., pp. 152 y 155. Bonnefon también observa que el *Discurso* es una obra inacabada pues, para ser coherente, La Boétie debería concluir con el regicidio, como lo hará Milton y como lo hicieron Hotman, Du Plessis Mornay, Buchanan y Languet.

[22] G. Lanson, *Histoire de la Littérature* Française, París, Hachette, 1909, p. 121.

[23] Es por su "adaptación a las circunstancias más que a la verdad" que la retórica puede persuadir, pues como decían los pitagóricos, el *kairós* requiere conocer primero cuántas especies de alma hay, para poder saber cuál es el discurso que se adecúa a cada una de ellas. O, como señalan Perelman y Olbrechts-Tyteca, el discurso argumentativo dirigido al "auditorio particular" tiene mayor fuerza persuasiva que aquel dirigido al "auditorio universal", debiendo éste recibir un discurso más próximo a la objetividad o a la verdad, mientras que aquél puede oír lo que le concierne más inmediatamente. La adaptación a las circunstancias es necesaria porque "el conocimiento de aquellos que nos proponemos ganar es una condición previa de toda argumentación eficaz" (C. Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, T. I, p. 26, § 4, París, Presses Universitaires de France, 1958). Sobre la teoría del auditorio en conformidad con el tiempo y el lugar, véase Bento Prado, *Lecture de Rousseau*, parte 5, "Vers le Centre Rhétorique", en Revista *Discurso*, N° 3, año III, San Pablo, 1973. También Luis Roberto Salinas Fortes, *Rousseau, da Teoria à Prática*, San Pablo, Ática, 1976. La preocupación por adaptarse al oyente para persuadirlo se sigue del hecho, ampliamente examinado por Aristóteles, de que la retórica e un arte que lidia con lo verosímil y no con lo necesario, por lo tanto, con aquello que tanto puede como no ser o acontecer, no siendo sin embargo absolutamente contingente, puesto que la contingencia está tan fuera del alcance de los hombres como la necesidad. La retórica trata de aquello que puede ser objeto de deliberación, consejo, juicio y evaluación, operando en el plano de la inteligencia (producción y comprensión de argumentos, los entimemas) y en el de la voluntad, pues lo verosímil sólo pasa a la realidad en el caso de que los hombres quieran actuar, pensar, juzgar y evaluar de una manera determinada. Definiendo la retórica como técnica o arte "de discernir los medios para persuadir a propósito de cada cuestión", Aristóteles considera que "el papel de la retórica se cifra en distinguir lo que es verdaderamente susceptible de persuadir de lo que sólo lo es en apariencia" (*Arte Retórica*, I, 1, 4). Para eso, es necesario considerar los tres factores fundamentales del discurso retórico: quién es el que habla (el orador, cuyo *ethos* será decisivo para la obtención de la confianza del público), de qué se habla (lo que será objeto de deliberación, consejo, juicio, elogio o vitupe-

rio, y que debe ser verosímil o probable y no simplemente aparentar serlo, pues la pura apariencia no produce persuasión) y a quién se le habla (el *pathos* del oyente, cuya disposición y cuyas pasiones son decisivas para la persuasión). Es el oyente quien determina la estructura del discurso y su resultado positivo o negativo, pues no basta con obtener su adhesión sino que es preciso aún convencerlo. El orador debe parecer prudente, benevolente y virtuoso, y debe asumir las disposiciones que percibe existen en el público; y si Aristóteles le otorga una enorme importancia al exordio o preludio, es justamente porque en él "el orador intentará dar a conocer su competencia, su imparcialidad, su honestidad (...), pues es sobre todo a la gente honesta que el público le presta atención (*Ibid*, libro III, 14, 7). Si esa condición es más importante en el género deliberativo, donde la argumentación pretende aconsejar y precisa capturar la confianza del oyente, en el caso del género judicial es más importante la disposición del auditorio "porque los hechos no se revelan a través del mismo prisma, según se ame o se odie, se esté con ira o en completa calma" (*Ibid*, libro II, 1, 1). Así, además del "orden" y la "disposición" de los entimemas, cuyas fuentes deben ser las mejores para que se extraigan opiniones, premisas y ejemplos útiles al caso y a la prueba, también es preciso no olvidar que "el arte de la retórica tiene por objetivo un juicio –en efecto, se juzgan los consejos y la decisión de un tribunal e, igualmente, un juicio– y es absolutamente necesario no prestar atención tan sólo a los medios para tornar el discurso demostrativo y persuasivo, sino que se requiere aún que el orador muestre poseer ciertas disposiciones y que las inspire al juez" (*Ibidem*). El esfuerzo de Aristóteles consiste en matizar una oposición que recorre la historia de la retórica griega: la psicagogia pitagórica y gorgiana, por un lado, y la verdadera retórica, esto es, la dialéctica platónica, por el otro. Para Gorgias, la retórica trabaja con la *peithó* (persuasión) y la *apáte* (seducción), provocando, por hechizo, una "dulce enfermedad" que arrastra el alma del oyente. "Pues los encantamientos inspirados por medio de las palabras provocan placer y apartan el dolor; porque la fuerza del encantamiento, sumada a la de la opinión del alma (*dóxei tés psychés*), la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación (...). La misma relación (*tón aúton dé lógon*) guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo, y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna." (*Elénes Enkómion*, 10 y 14, en *Gorgias. Fragmentos*, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1980, pp. 13 y 14). Exactamente contra eso se posi-

ciona Platón en el *Eutidemo* (la retórica como violencia y mentira por hechizar al oyente), en el *Gorgias* (la retórica como *kolakéia*, adulación o simulación del arte de administrar la justicia, persuasión obtenida por incompetentes, esto es, *didaskaliké*) y en el *Fedro* (la verdadera retórica o dialéctica opuesta a la falsa retórica o sofística en tanto máscara, veneno, muerte, culinaria y cosmética). En relación a la retórica platónica, véase Jacques Derrida, *La Pharmacie de Platon*, Tel Quel, N° 32 y 33, 1968; Víctor Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle de Platon*, París, Champion, 1940, y *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, P.U.F., 1947. Dando un papel similar al raciocinio y a la voluntad, definiendo a la retórica como arte de discernimiento que separa lo que es realmente verosímil, justo, bueno y agradable de lo que sólo aparenta serlo, equilibrando el *ethos* del orador y el *pathos* del oyente, Aristóteles procura conciliar *techné* y *pheitó*, arte y psicagogia. Tendencia semejante encontramos en el *Brutus* de Cicerón, aunque éste insista mucho más que Aristóteles en la capacidad persuasiva del orador, en su habilidad disciplinada para agradar, conmover y convencer. El elemento más eficaz de la oratoria es "incitare animos" (*Brutus*, LXXIX, 274) y su principal finalidad es "fidem facit oratio" (*Ibid.*, XLIX, 185). El tema de la adaptación a las circunstancias y, por lo tanto, al saber y disposición del oyente y a las exigencias de una deliberación o de un juicio, es ampliamente desarrollado en el *Prós Nikóklea* de Isócrates, sin embargo, con rasgos nuevos y decisivos para la modificación del papel de la retórica en la Edad Media y en el humanismo renacentista. En efecto, Isócrates efectuará un desplazamiento desde el oyente de la multitud reunida hacia un único individuo, haciendo luego de ese único individuo el gobernante (la intención de Isócrates al dirigirse a Nicocles es similar a la de Platón al dirigirse a Dion de Siracusa, o a la de Simónides al dirigirse a Hierón, en Jenofonte). Ese desplazamiento implica la distinción entre persuadir y convencer –la convicción nos llega a partir de una discusión interior, mientras que la persuasión nos viene por la palabra de otro (este tema fue discutido por Bento Prado Junior en su clase de Libre Docencia, en 1965, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de San Pablo). "Los argumentos por los cuales convencemos a los otros cuando hablamos son los mismos que usamos cuando reflexionamos; llamamos oradores a aquellos que son capaces de hablar frente a la multitud, y consideramos como buenos consejeros a aquellos que pueden departir consigo mismos sobre diversos asuntos, de la manera más juiciosa. Para caracterizar ese poder, veremos que nada de lo que se hace con la inteligencia puede existir sin el concurso de la palabra: la palabra es la guía de nuestras acciones, así como de nuestros pensamientos; y se recurre a ella tanto más cuanto más inteligencia se tiene (...). Por mi parte, acojo favorablemente todos los discursos que puedan prestarnos un servicio." (*Nikoklés* III, §§ 8, 9 y 10). La noción de una

palabra útil y consejera conduce la retórica a la pedagogía del gobernante. "Los maestros que educan a los particulares prestan un servicio apenas a sus alumnos, pero alguien que se concentra en la virtud de los señores de la multitud prestará un servicio simultáneo a unos y a otros, a los que detentan el poder y a los que están bajo su autoridad; le dará más solidez a los primeros, más dulzura a las prácticas gubernamentales a las cuales los otros están sometidos" (*Prós Nikóklea*, § 8).

Dándole a la retórica una finalidad político-pedagógica orientada hacia el gobernante, y ya no más hacia las asambleas y tribunales, Isócrates prepara un género literario que recorrerá la Edad Media (por ejemplo, Santo Tomás de Aquino y *De Regno sive De Regimine Principum*) y llegará a los humanistas (por ejemplo, *Instituto Christiani Principi* de Erasmo, o *De Educatione Principum* de Johann Sturm), esto es, el *Speculum Principum*. Con la llegada de los 'Signori', comenzó a desarrollarse un nuevo estilo de teoría política, un estilo panegírico, donde se procuraba persuadirlos de la necesidad de aparecer como portadores de la unidad y la paz." (Quentin Skinner, *The Foundations...* op. cit., Vol. I, p. 25). Como observan Pereleman y Tyteca, el género epidíctico, reducido seguramente a ejercicio escolar, era uno de los más importantes en la retórica, tanto greco-romana como humanista, por reforzar la disposición para la acción en virtud del aumento de la fidelidad a los valores elogiados por el discurso, cuya finalidad es justamente la de incrementar la intensidad de la adhesión a ciertos valores contra otros. "El orador procura crear una comunión en torno a ciertos valores reconocidos por el auditorio, sirviéndose de los medios de que dispone la retórica para amplificar y valorizar." (Pereleman y Tyteca, op. cit., T. I, parte 1, § 11, p. 67). La "adaptación a las circunstancias" significa, finalmente, partir de y llegar a una complicidad con el auditorio. Por eso, "fueron realizados esfuerzos para resistir la llegada de los 'Signori', con el desarrollo de otras ideologías políticas destinadas a enfatizar las virtudes cívicas de la vida republicana (...). Había, en verdad, dos tradiciones diferentes de análisis político disponibles para los protagonistas del gobierno republicano. Una se había desarrollado con el estudio de la retórica, cuyo mayor foco se encontraba en la educación, junto al derecho y la medicina, en las universidades italianas (...); la otra surgía del estudio de la filosofía escolástica (...). El principal profesor de retórica de Bologna, Adalberto de Samaria, parece haber sido el primero en describirse a sí mismo como 'dictator' o instructor en la *Ars Dictaminis* (...). Por medio de esos modelos o 'formulae', los 'dictatores' pasaron de la idea de que simplemente inculcaban reglas retóricas formales, a la convicción de que entendían de asuntos legales, sociales y políticos (...). Esa tendencia de los 'dictatores' a usar sus 'formulae' como vehículos para ofrecer consejos sobre la vida de la ciudad se desarrolló ampliamente (...). Combinando el

Ars Aregendi con el *Ars Dictaminis*, la autoimagen de los retóricos comenzó a asumir un carácter aún más político (...). El efecto fue el surgimiento de dos nuevos géneros de pensamiento social y político. El primero fue un nuevo estilo de crónica de la ciudad (...), una forma de historiografía cívica (...). El segundo fue el libro de consejos, escrito para guiar al poder y a los magistrados de la ciudad (...). Abandonando la posición de meros instructores del arte de la retórica, los retóricos pasaban a presentarse directamente como naturales consejeros políticos de los gobernantes y de las ciudades (...). Al final del *Trecento*, sin embargo, ocurre un gran cambio (...); estaba en marcha un desarrollo no anacrónico del estilo clásico (...) y el mismo se dio con la articulación que hicieron los humanistas, a lo largo de los siglos siguientes, de la antigua retórica y la filosofía (...). El texto más estudiado pasó a ser el *Orator* de Cicerón (...); de acuerdo con sus principios educacionales, el lugar central es para la unificación de la sabiduría y la elocuencia, ambas indispensables para el conductor de los asuntos públicos (...). De ahí en adelante, se hizo incuestionable que la retórica y la filosofía deberían ser consideradas como las claves de las disciplinas culturales (...). En una generación, la creencia en la importancia de la retórica se convirtió en un artículo de fe y definición característica del humanismo". (Quentin Skinner, op. cit., pp. 26-33, 86-88). Desde esta perspectiva, se ve más claramente por qué La Boétie decide no ocupar la posición de consejero (ni del pueblo ni, mucho menos, de los reyes) y se hace comprensible la extraña invocación a Longa sobre los formularios y "ciertos pasajes de los que podrían servirse muy sutilmente", una vez que "hoy no hacen ningún mal sin antes pronunciar bellos discursos sobre el bien público y la tranquilidad general". Es por ello que, como escribe Lefort, La Boétie pasa de la palabra elocuente al silencio. En suma, La Boétie no adhiere al ideal del hombre político trazado por Quintiliano: "pues el hombre verdaderamente civil y apto para administrar los asuntos públicos y privados, que pueda gobernar con sus consejos las ciudades, consolidarlas con las leyes, purificarlas con los tribunales, no puede, por cierto, ser otro más que el orador". Citado por Armando Plebe, *Breve História da Retórica Antiga*, San Pablo, Edusp, 1978, p. 73. Contra la idea ciceroniana, desarrollada en *Brutus*, de que la palabra elocuente debe instruir, agradar y conmover (LXXIX, 276: *quae orator efficere deberet, ut doceret, ut delectaret, ut moveret*), La Boétie deja entrever la identidad profunda que hay entre esa persuasión y la violenta figura del Uno.

[24] Armando Ferrari, Étienne de *la Boétie no quadro político do século XVI*, San Pablo, 1955. El descubrimiento de este libro, sin nombre del editor, en la Biblioteca Municipal de San Pablo, fue una sorpresa conmovedora, pues es casi seguro que éste ha sido el único estudio sobre La Boétie hecho hasta

hoy en Brasil. El libro tiene el registro manuscrito de la donación hecha en 1957 por Sergio Millet, el traductor de Montaigne. ¿Serían Ferrari y Millet amigos?

[25] Pierre Mesnard, « La Boétie critique de la Tyranie », en *L'Essor de la philosophie politique...* op. cit., pp. 389-406. Lo curioso de la lectura de Mesnard es la presentación de los remedios contra la tiranía que, según él, La Boétie habría propuesto: devolver la conciencia a la gente, conocer la historia, mostrar al tirano los riesgos de su poder ilusorio, incentivar el rechazo popular a la colaboración con el tirano. Al mismo tiempo, Mesnard señala la incorrección de las interpretaciones que consideran a la obra como utópica, si por utopía se entiende la ciudad ideal, al estilo de la imaginada por Moro. "El régimen ulterior al que debería conducirnos la supresión de la servidumbre voluntaria ni siquiera es evocado, no se nos ofrece ninguna imagen positiva de él." p. 405.

[26] Simone Weil, « Méditation sur l'obédience et la liberté », en *Opression et Liberté*, París, Gallimard, 1955 (citado por la edición francesa, París, Payot, 1976, p. 90).

[27] *Ibid.*, p. 91.

[28] "Deberíamos hacer el elogio de los hombres que se volvieron grandes en nuestro tiempo; de ese modo, los oradores capaces de celebrar sus hazañas presentarían sus discursos frente a un auditorio que conocería los hechos narrados; tendrían la verdad; y además, los jóvenes serían llevados a las buenas acciones con más entusiasmo, al saber que habrían de recibir los mayores elogios como recompensa por actos que a ellos mismos los harían mejores." Isócrates, *Evagoras*, París, Belles Lettres, 1956, p. 82. "Es bueno tratar de un asunto hasta ahora descuidado (...). En primer lugar, conviene examinar cuál es la tarea del rey (...). Constituye un hecho de la experiencia que la potencia de la realeza depende de la educación que le fue dada al rey. No hay un atleta para quien fortalecer el cuerpo sea una obligación mayor que la que es para un rey fortalecer el alma, pues los premios ofrecidos en los juegos nada son en comparación con aquel por el cual luchas cotidianamente (...). Aprecia un buen consejero, favorece a los espíritus esclarecidos capaces de ver más lejos que los otros. Recuerda que un buen consejero es el más útil de los bienes, el más digno de un tirano (*agathós chresimótaton kai tyrannikótaton apánton tón ktemáton estin*). Piensa que a aquellos que darán a la realeza grandeza, mejores serán para ofrecerte a ti y a tu inteligencia el mejor cultivo." Isócrates, *Prós Nikóklea* II, 11 y 53, op. cit., pp. 100 y 111. "Benévola Tranquilidad, hija

de la Justicia / que engrandeces las ciudades / que guardas las llaves soberanas de consejos y guerras / En todo sienta bien la medida / conocer la ocasión es lo que hay de mejor." Píndaro, *VIII Pítica*, XIII, 67, 68, citado por María Helena da Rocha Pereira, en *Estudos da Cultura Clássica*, Lisboa, Fundação Gulbemkian, 1970. En el inicio del poema, Píndaro presenta el cánon de las virtudes cardinales del gobernante: justicia, coraje, prudencia y reflexión. Dedicada a Hierón de Siracusa, la *VIII Pítica* se inicia con una oda en cuyo final se presenta el motivo de la obra: "Espero que más dulce te será aún / celebrar tu victoria en el carro veloz, yendo a la colina de Cronos / eminente, a encontrar el camino de tu encomio, 109-111, citado por María Helena da Rocha Pereira, op. cit., p. 173. Más importante todavía para la construcción del espejo de las virtudes es el final de la *V Pítica*, justamente conocida como "espejo del príncipe": "La felicidad es el primer premio; luego, la buena fama / El hombre que ambas encontró y ganó, recibe la corona suprema", *V Pítica*, 99, 100, citado por C. M. Bowra, *Greek Lyryc-Poetry, from Alcman to Simonides*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 145. En la *II Pítica*, también dedicada a Hierón, éste es llamado "primero de los príncipes". "Celebrar tu virtud / es para mí embarcar en un navío coronado de flores", y las virtudes del tirano son luego enumeradas: firmeza del alma, justicia, coraje y verdad. "Dirige a tu pueblo como timón de la justicia / forja tu lenguaje en el yunque de la verdad" (Bowra, pp. 146-147). Véase también Werner Jaeger, *Paideia*, op. cit., Libro II, parte 2, "La fe aristocrática de Píndaro", pp. 196-211, y André Bonnard, *Civilização Grega*, Lisboa, Estudios Cór, 1968. T. I, "De Antígona a Sócrates", cap. V, "Píndaro, príncipe de los poetas y poeta de los príncipes", particularmente pp. 167-172, donde el autor analiza la segunda *Olímpica*, cuyos trazos reaparecerán en Ronsard.

"Reflexionamos un día sobre el gran número de estados populares que sucumben al poder de los partidos, sobre el gran número de partidos, el gran número de monarquías y de oligarquías que sucumben al poder de partidos democráticos, y también sobre el gran número de reyes que, habiendo usurpado el poder, fueron inmediatamente privados de él, mientras que otros en cuanto lo ocuparon fueron objeto de admiración por su sabiduría y felicidad (...). Absorbidos por esos pensamientos, observamos que más prontamente obedecen los animales a sus pastores que los hombres a sus jefes (...). ¿Qué hacen los hombres? Contra nadie más fácilmente se levantan que contra aquel en quien reconocen la pretensión de gobernarlos. Entonces dedujimos de esas reflexiones que más habilidad tienen los hombres para gobernar a los animales que a los propios hombres. Pero después de recordar que existió un persa llamado Ciro, que supo mantener sujetos a su dominio a muchos hombres, muchas ciudades, muchas naciones, nos vimos obligados a cambiar de opinión y a pensar que no es imposible ni difícil gobernar a los hombres,

desde que se tenga para ello la suficiente capacidad. De hecho, veíamos que de buen grado se sujetaban al dominio de Ciro pueblos que vivían apartados de su reino, distantes en muchos días y meses, pueblos que nunca lo habían visto y pueblos que ni siquiera tenían esperanza de poder verlo alguna vez: así y todo, le obedecían prestamente". Jenofonte, *Ciropedia*, San Pablo, Col. Clássicos Jackson, 1964, pp. 5-6. Es imposible no reconocer las palabras del *Discurso*: "tantos hombres, tantas villas, tantas ciudades, tantas naciones", y la fascinación por el rey jamás visto, que subyuga por su nombre. No será por casualidad que La Boétie cite el *Hierón*, y sólo su primera parte. Sobre Ciro, le dejará al narración a Heródoto.

En Roma, hay dos momentos principales del género espejo: *De Officiis, De Inventione,* y *Brutus*, de Cicerón, orientados sobre todo hacia la formación del hombre cívico, sea senador o cónsul, pero especialmente orador; y *De Clementia*, de Séneca, dirigido a Nerón en su cualidad de juez. En el *Brutus* (especialmente LXXXI, 281, 282; LXXXVI, 268; XCVI, 331) el vínculo entre las virtudes cívicas, la república y la oratoria es indisoluble, influenciando toda la fase inicial del espejo de los humanismos cívicos. En el *De Officiis* (caps. 23, 26,, 27, 29, 30, 31 y 42 del Libro I) es trazado el perfil del ciudadano virtuoso: prudencia, fortaleza, justicia, por lo tanto, dominio racional de las pasiones y, sobre todo (cap. 17), amor a la patria como condición *sine qua non* de las virtudes. Pero es especialmente en el Libro II donde las cualidades políticas son referidas a los gobernantes. Quien gobierna debe ser amado, jamás odiado; y sus virtudes, indispensables para el buen gobierno del bien público, son la magnanimidad, la templanza, la prudencia y la justicia. Además de la idea (retomada en *De República*) de que el gobernante no puede imitar la ferocidad del león ni la astucia del zorro, Cicerón desarrolla la teoría sobre las causas de la sedición: por un lado, las fortunas excesivas (tema que alcanzará un amplio despliegue entre los humanistas) y, por el otro, el deseo de gloria, que conduce a la realeza y luego a la tiranía. El equilibrio entre la templanza y la liberalidad es el soporte de la paz pública. Sobre estas ideas de Cicerón y la "economía política" subyacente, véase Paul Veyne, *Le pain et le cirque (sociologie historique d'un pluralisme politique)*, París, Seuil, 1976, cap. III, "L'Oligarchie Republicaine à Rome" y cap. IV, "L'Empereur et sa capitale" (un análisis del *De Clementia*). Para un análisis del *De Officiis* y del *De Clementia*, ver también Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1977, especialmente cap. IV, "Regnum Caesaris Regnum diaboli", cap. V, "The Republic", y cap. XI, "Nostra Philosophia: The Discovery of Personality".

"Es por eso que es tan difícil dar consejos a los príncipes sobre la manera en que deben gobernar. Temen que la razón, ejerciendo sobre ellos su imperio y sometiéndolos a las reglas del deber, haga disminuir su poderío (...). La mayoría de los príncipes y de los grandes, por efecto de su ignorancia,

imitan a los torpes escultores que creen que sus colosos parecerán más fuertes y mayores porque les separan bien las piernas (...). Los reyes se figuran así la grandeza y majestad de su puesto (...). Un príncipe debe comenzar a reinar sobre sí mismo, regular perfectamente sus costumbres para servir de modelo a sus súbditos. Si no sabe conducirse y gobernarse a sí mismo, si vive en la ignorancia y en el desorden, ¿cómo podrá educar a los otros, gobernarlos, instruirlos, mantenerlos en orden? (...). Será la ley, como dice Píndaro, monarca de los mortales y de los inmortales. Y esa ley no es como aquella que se graba en la madera, pues ella es la propia razón, que vive en el fondo del corazón, vigilante, haciendo que ni siquiera por un instante él permanezca sin señor (...). Es la filosofía la que forma en los reyes esa disposición." Plutarco, *De Principum Ineruditio*, en *Moralia*, op. cit., T. 10, pp. 204, 207 y 214.

[29] Sobre la continuación del espejo de los príncipes durante la Edad Media, ver, además de Cochrane (op. cit.), Dina Bigongiari, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, New York, Hafner Press, 1953, especialmente pp. 11-24 de la Introducción, donde analiza *De Regimine Principum*, el *speculum* de Santo Tomás. Y también Ernst Kantorowicz, *The King Two Bodies*, cap. IV, "Law-Centered Kingship", § 2 Frederick, The Second, pp. 97-143, donde el autor analiza el *Liber Augustalis*, colección de las constituciones sicilianas publicadas por Federico Segundo en calidad de emperador. El emperador es *pater legis*, la Justicia, *mater iuris*, y el *ius, minister vel filius Justitiae*, noción inspirada en las Églogas de Virgilio "y en otras fuentes clásicas ocasionalmente usadas por los juristas" (p. 101). El punto alto del análisis de ese *speculum* medieval, asociado a la producción jurídico-teológica de la idea misma de buen gobierno encarnado en el buen gobernante –es decir, en sus virtudes–, se encuentra en el análisis de *Templum Institiae*, prólogo del libro del jurista Placentino (*Quaetiones de iuris subtilitatibus*), y en el análisis iconográfico del fresco de Ambrogio Lorenzetti presente en el Palazzo Público de Siena, el *Buon Governo*, donde la Justicia, la Concordia, la Caridad, la Fe y la Esperanza forman la red de las virtudes gubernamentales. En el análisis iconográfico del Evangelio del Emperador Enrique II, son la Justicia, la Piedad, la Sabiduría y la Prudencia las que forman el cuadrilátero de las virtudes del gobernante.

En el inicio del Renacimiento italiano, continuando la línea abierta por Bartolo de Perugia, y especialmente por Marsilio de Padua (*Le Défenseur de la Paix*, París, Vrin, 1968), la cuestión del buen gobierno comienza a trasladarse desde las cualidades del gobernante hacia la calidad de las instituciones. Partiendo de la afirmación de Bartolo de que la Lex Regia Romana fue una invención para figurar el momento en que el pueblo romano le transfirió el poder al rey, Marsilio desarrolla, desde la perspectiva conciliar, una visión populista del poder según la cual el poder nace con la ley, y ésta con el legis-

lador, siendo el legislador "el pueblo o parte hegemónica del pueblo" (parte I, cap. 12, pp. 109-116). Siendo causa eficiente de la ley, el legislador pasa a ser el portador y el guardián de las virtudes, entre las cuales la principal es la capacidad de descubrir y abortar las causas de la sedición. En esa medida, el buen legislador es aquel que posee la aptitud necesaria para detectar los vicios políticos y suprimirlos. Reconduciendo la discusión hacia el ámbito de la "podestà", en el inicio del *trecento*, un escrito anónimo, *El Ojo del Pastor* (citado por Q. Skinner, op. cit., T. I, p. 33) transfiere otra vez al príncipe las virtudes del legislador de Marsilio, pasando a ser ahora la virtudes cardinales la Magnanimidad (proveniente del *De Clementia*), la Prudencia, la Templanza y la Justicia (provenientes de la Biblia y del *De Inventione*, de Cicerón). Ese juego entre las virtudes institucionales y las del príncipe va a atravesar todo el Renacimiento cívico italiano y el cristiano del resto de Europa. Así, mientras Mussato ("De Gestis Italicorum post mortem Henrici VII Caesaris Historia", en *Scritti Storici*, Milán, Ludovico Muratori, 1900) traza una historia de las instituciones italianas del momento, enfatizando el riesgo de las facciones causadas por los grupos de "signori" que aspiran al poder, por el crecimiento de las riquezas privadas, por la "ambición letal" de los "popolani" y por la posesión hereditaria de los cargos públicos, no deja de escribir, simultáneamente, un *speculum* para la "podestà", en el cual, procurando fortalecer el sentido de la justicia y retomando *El ojo del pastor*, cita a Cicerón: "la máxima virtud en el gobernante es la clemencia y la piedad", lo que redundará en una "signoria" siempre amada y jamás temerosa. Es preciso no olvidar que los clásicos latinos, los medievales y los humanistas siempre habrán de conservar la imagen de Hierón como modelo cuyas marcas características son: nunca ser amado ni amar, y vivir con miedo. La tendencia inicial del humanismo cívico será la de substituir la virtud del príncipe por la verdad de la historia. Collucio Salutati, con su *Tratado sobre la Tiranía* (en Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny*, Mass, Cambridge Press, 1925), y Francesco Guicciardini, con su *Historia de Italia* (trad. de Sidney Alexander, New York, The Free Press, 1969), buscaron en la imagen de Roma, ora republicana, ora imperial, el modelo para la república florentina. Las virtudes serán ahora la honra, la gloria y la fama; el príncipe virtuoso es sobre todo un jefe y el buen gobierno es el que aumenta las riquezas y la prosperidad. Magnanimidad, liberalidad, honestidad y utilidad, son las cualidades del buen poder. El mismo esfuerzo aparece en los juristas historiadores franceses, con el ideal de la "historia perfecta" de Francia, pero ahora para justificar las instituciones monárquicas. La crítica global del *speculum*, sea como espejo del príncipe, sea como espejo de la historia, y por lo tanto la crítica de la idea misma de buen gobierno será hecha por Maquiavelo. Véase Claude Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre. Maquiavel*, París, Gallimard, 1972.

Lefort examina la descomposición de las virtudes ciceronianas del príncipe y la descomposición de la historia florentina en busca de la "unione" como salvación de la república y, en los dos casos, la crítica maquiaveliana de la idea de imitación del "buen poder". En contrapartida, el humanismo cristiano, con *L'Institution du Prince*, de Guillaume Budé (Bibliotèque G. Budé, París, 1968), y la *Educación del Príncipe* Cristiano, de Erasmo (trad. inglesa de Lester K. Born, New York, The Free Press, 1965), consuma el *speculum*. El género se disemina por toda Europa y adquiere nuevas ramificaciones, pues se extiende a la educación de los nobles, de los jóvenes y de los niños. Son de Erasmo un *Traité de la Civilité Puérile* (París, Ramsay, 1977) y un conjunto de *Banquets* o *Colloques* (*Cinq Banquets*, París, Vrin, 1981), donde aparece una larga discusión sobre la culinaria y la dieta ("Banquete Profano", pp. 42-58), que recuerda las falsificaciones de la retórica y de la medicina criticadas por Platón como simulacros o imitaciones perversas, además de un "Banquete Disparatado" (pp. 131-138) donde se da una divertida discusión sobre la tentativa frustrada del que desea pero no consigue imitar un buen banquete.

La idea general de estas *Educaciones* de príncipes es que la conservación de la monarquía depende de que sea posible obedecer a un rey virtuoso, y que la virtud debe serle enseñada. En una palabra, el *speculum* pretende impedir la tiranía. El humanista se presenta en calidad de consejero y pedagogo del rey de los súbditos. Por otro lado, "los humanistas se veían a sí mismos esencialmente como consejeros cuya atención se dirigía a determinadas injusticias. Todos ellos tenían esa orientación. Guevara, por ejemplo, raramente presenta soluciones para una reforma social, aunque se burle de las extravagancias de los aristócratas que pretenden conservar la sociedad. Budé presenta sus consejos a Francisco I, pero no llega a formular su propuesta en la forma de un programa de soluciones para todas las dificultades constitucionales que señala. Sin embargo, constituía una característica de los humanistas el pensarse a sí mismos no sólo como meros consejeros de los príncipes, sino también como *médicos del cuerpo político*. Y al adoptar ese punto de vista, sus análisis adoptan la mayor precisión posible, pues pretenden exhibir su capacidad para *diagnosticar las enfermedades de la sociedad*." Q. Skinner, op. cit., T. I, pp. 221-222 (el subrayado es mío). Moralistas, consejeros, pedagogos y médicos, los humanistas cívicos y cristianos unifican retórica, medicina e historia.

Sobre la elección de Esparta y del reino de Isabel por los protestantes, véase Hans Baron, "Calvinism and Republicanism and its Historical-Roots", en *Studies on Church History*, vol. VIII, n. 3, 1939; Figgis, *Political thought from Gerson to Grotius*, op. cit.; Roland Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1956; Enno Van Gelder, *The Two Reformation in the 16th century*, Haia, Martinus Nijoff, 1964. El autor

examina también la ausencia de un modelo político para los anabaptistas, aunque éstos se refieran a Israel. Ver Marilena de Souza Chaui, *A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*, tesis de libre docencia, USP, San Pablo, 1977 (*mimeo*); Martin Bucer, *Commentaires on the Book of Judges*, Haia, Martinus Nijoff, 1933; Jean Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, T. IV, "Epitre aus Romains", Ginebra, Labor et Fides, 1960; Jean Calvin, *Institution de la Réligion Chrétienne*, libro V, caps. IV y V, Ginebra, Labor et Fides, 1958. La elección de Esparta e Israel, además de ser el modo de rechazar el imperialismo romano (pagano y cristiano), es sobre todo esencial para el desarrollo de las teorías del derecho a la resistencia. En la teoría de la resistencia, Bucer y Calvino desarrollan la idea de que los que pueden resistir son aquellos que también están investidos de poder, presentando la teoría de los "magistrados inferiores", cuyo modelo son los éforos espartanos. Melanchton (*Prolegomènes au Traité de Cicéron sur l'Obligation Morale*, Ginebra, Labor et Fides, 1965) retoma esa teoría, y le acrescienta el reino de Saúl y el oficio del magistrado romano, proponiendo una organización política que combine esos elementos (lo cual será efectivamente intentado en Ginebra).

[30] Sobre la imitación en Platón, cf. Víctor Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle de Platon*, París, Champion, 1940; *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, P.U.F., 1947; "Les paradigmes de la action", en *Questions Platoniciennes*, París, Vrin, 1970, pp. 79-102 ; Jacques Derrida, *La Pharmacie de Platon*, Tel Quel, N° 32 y 33, 1968 ; Gilles Deleuze, "Platon et le simulacre", en *Logique du sens*, París, Minuit, 1979, pp. 292-307. Sobre la imitación en Aristóteles, ver Pierre Aubenque, *Le problème de l'*être chez Aristote, París, P.U.F., 1962, especialmente cap. III, parte I, "Dialectique et Ontologie ou le Bésoin de la Philosophie". Sobre la imitación en los estoicos, ver Víctor Goldschmidt, *Le Syst*ème Stoicien et l'idée de Temps, París, Vrin, 1953, especialmente Sección B de la parte II, pp. 77-124. Sobre la imitación en el epicureísmo, ver Gilles Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", en *Logique du sens*, París, Minuit, 1979, pp. 307-324. Sobre la diferencia entre la *mímesis* griega y la hebrea, ver E. Auerbach, *Mimesis*, París, Gallimard, 1968, cap. I, "La cicatrice d'Ulysse", pp. 11-34.

[31] La principal técnica para la enseñanza de la imitación, en el caso de las lenguas, era la "doble traducción": se aprendía el griego traduciéndolo al latín y haciendo luego una nueva versión en griego, y viceversa, se traducía el latín al griego, para verterlo a continuación otra vez al latín. En relación a esto, véase William Miller, "The Double Translation in Humanistic Education", en *Studies in the Renaissance*, vol. X, 1958, pp. 163-174. "La imitación es la facultad de expresar vivamente y perfectamente a través del ejemplo. Su

sentido es amplio o restringido, según se refiera a la naturaleza o al arte (...). En sentido estrecho, la imitación es apenas el modo en que se aprenden las lenguas; específicamente, es la observación de técnicas, abstrayendo los principios del lenguaje por medio de la comparación de los métodos de la imitación de otros por parte de Cicerón, y la imitación de Cicerón y de otros a través del uso de sus principios (...). La doble traducción era considerada un medio para que los jóvenes estudiantes se aproximasen a métodos imitativos más avanzados.", pp. 164-165. A continuación, el autor describe cómo eran las clases de imitación por doble traducción y cuáles eran sus efectos. Véase también Henri Charmard, *Histoire de la Pléiade*, París, Henri Didier, 1939. "Los alumnos de Coqueret aún le deben otra idea. Puesto que el ejemplo de los latinos atestiguaba claramente que habían suavizado su lengua y creado su literatura bajo la influencia de Grecia, ello mostraba que una lengua pobre e indígena podía enriquecerse, adquirir cualidades artísticas que antes le faltaban. Y que una lengua podía crecer a partir del contacto con otra, así como también podía nacer una literatura tomando prestados de ella nuevos pensamientos y temas de inspiración (...). Dorat los familiarizaba con ese principio de la imitación (la doble traducción) del cual ya había salido una literatura antigua...", pp. 104-105. En el *Brutus*, narrando sus aprendizajes de oratoria, Cicerón habla del uso de la técnica de la doble traducción con el griego. "Componía declamaciones (como se dice hoy) (...). Hacía esos ejercicios muchas veces en latín, pero frecuentemente en griego, porque el griego, más rico en efectos de estilo, me acostumbraba a procedimientos oratorios aplicables al latín, y también porque los mejores profesores de retórica griega, si yo no hablase su lengua, no podrían corregirme ni darme preceptos." *Brutus*, XC, 310, París, Les Belles Lettres, 1931, p. 114. Véase asimismo *Pedagogues et Juristes au XVI Siècle*, Congrès du Centre d'Etudes Superieurs de la Renaissance de Tours, eté 1960, París, Vrin, 1963.

Sobre la imitación como procedimiento literario en el siglo XVI francés, cf. M. Raymond, *La poésie française et le maniérisme (1546-1610)*, Ginebra, Droz – París, Minard, 1971; *Renaissance, Maniérisme, Barroque*, París, Vrin, 1972; Raoul Morçay y Armand Müller, *La Renaissance*, París, Del Duca, 1960 ; Henri Weber, *La Création Poétique au XVI siècle en France*, T. II, París, Libraire Nizet ; H. Chamard, *Histoire de la Pléiade*, op. cit.; Claude Gilbert Dubois, *Le maniérisme*, París, P.U.F., 1979 ; M. Butor, *Essai sur les Essais*, op. cit. ; Albert Marie Schmidt, Études sur le XVI siècle, París, Albin Michel, 1967. Sobre el papel del espejo como aparato de multiplicación y deformación de las imágenes, particularmente como desubstancialización de lo real y laberinto, como magia y, sobre todo, como reproducción del engendramiento biológico, cf. Dubois. Sobre el papel de la teoría de la imitación de Quintiliano en la redacción de la *Déffense et Illustration de la*

Langue Françoyse, cf. Chamard. Sobre los procedimientos imitativos de personificación de las instituciones y de la misma Francia, cf. Weber. Sobre la elección de los antiguos como modelo a imitar y el rechazo de la imitación de nacionales y contemporáneos, cf. Morçay y Müller. Sobre la relación entre la imitación poética y la crítica del protestantismo, cf. Schmidt. Sobre la figura del rey como padre, y la imitación en el matrimonio y la alimentación, cf. Raymond. En líneas generales, la imitación referida al espejo pretende reproducir (duplicar), deformar (modificar la perspectiva *naturalis*), multiplicar (representar el engendramiento biológico), engañar (generar los efectos ópticos de la apariencia), subvertir (pasando finalmente "a través del espejo", esto es, de la mímesis a la fantasía) y complicar mediante la multiplicación de los propios espejos (laberinto). Sobre la rima como espejo, cf. Dubois. Sobre la imitación artística en general, cf. Leo Sptizer, *Linguistics and Literary History*, Princeton, 1948; E. Panofsky, *Essais d'Iconologie*, París, Galllimard, 1967. En cuanto a la imitación religiosa, prevalece en el ámbito protestante la concepción agustiniana y platónica de lo humano como degradación de lo divino (ciudad de los hombres injustos y fratricidas y ciudad de Dios, reino de la justicia y de la caridad) y degradación del modelo humano (el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, desvirtuado por la caída); siendo tal degradación compensada, por un lado, por la *Ecclesia* como *congregatio fidelium* y, consiguientemente, por la unidad en la fe y en la caridad en tanto cuerpo místico e imitación de la ciudad de Dios en la tierra y, por el otro lado, por la gracia santificante que recata a la naturaleza sierva. También es imitativa la noción de predestinación, en la medida en que es la versión cristiana de la elección del pueblo de Israel, elección transferida ahora hacia el individuo. En el ámbito católico, prevalece la concepción tomista y aristotélica de lo humano como perfectibilidad (la gracia sólo como auxilio de la naturaleza) que, por la actualización de las potencias naturales, imita la perfección divina. Por otro lado, no está ausente en las versiones protestantes y católicas la idea estoica de la imitación como cooperación con lo divino; y la "imitación de Cristo", espejo de las virtudes cristianas, invita a realizar esa mímesis. En el ámbito jesuita, los "Ejercicios" disciplinadores y purificadores son lo que está al alcance del hombre para imitar la naturaleza divina del Cristo encarnado, imitando más el Calvario que el Aleluya. Fundamentalmente, la imitación religiosa se mueve en el terreno de la copia mal hecha (el siervo arbitrio como fracaso del libre arbitrio), de la naturaleza y de la gracia (cuerpo carnal y cuerpo místico), de la restauración del pueblo elegido, imitando sus instituciones, y de la copia como movimiento de perfeccionamiento en dirección al modelo inalcanzable. Tener alma y cuerpo ya es imitación, pues es reproducir la imagen de Cristo o su doble naturaleza. La imitación va junto con la purificación. Las práctica comunitarias de los anabaptistas pretenden imitar

la vida de los primeros cristianos. La liturgia de la comunión, a la manera neoplatónica, imita la Última Cena, en la cual, a su vez, la imitación se realiza como encarnación y transubstanciación, puesto que el pan y el vino serán la carne y la sangre de Cristo. Evidentemente, esa dimensión religiosa va a ser determinante en la producción de la imitación política (lo que veremos más adelante, al referirnos al cuerpo del rey). Proviene de la imitación religiosa el doble sentido de la imitación: como repetición y como encarnación o reproducción.

[32] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966, p. 32.

[33] Ibidem.

[34] La Boétie tradujo de Plutarco *Del Amor. De las reglas del matrimonio*, cuya primera reedición fue hecha en 1868 por Reinhold Dezeimeris ("Remarques et corrections d'Étienne de la Boétie sur le traité de Plutarque intitulé *Eroticus*", Societé des Bibliophiles de Guyenne), y de Jenofonte tradujo el *Económico*, dándole el título de *La Menasgérie*. Las traducciones se encuentran en *Oeuvres Complètes d'*Étienne de *la Boétie*, organizado por Bonnefon y Villey, op. cit. Las referencias a Plutarco en el *Discurso* también son traducciones de La Boétie. *La Menasgérie* fue muy leído en el período en que Michel de L'Hôpital fue canciller, cuando aparece en Francia el interés por la economía doméstica y sobre todo por el cultivo de la tierra. Puede sostenerse la hipótesis de que de eso resultó la "gabelle"... Un estudio del *Económico* es realizado por Paul Veyne en *Le Pain et le Cirque...*, op. cit., cap. II, "L'évergétisme grec". Podemos suponer que La Boétie tomó las referencias sobre el cultivo de los árboles y los cuidados a seguir con las semillas de ese tratado, así como las referencias metafóricas a la educación como cultivo, o a la imitación de la naturaleza y del arte agrícola por el arte de enseñar y crear. "La agricultura es un oficio bueno y tan dulce para el hombre que basta con verla y escucharla: luego os cuenta todos sus secretos. Ella misma nos ofrece innumerables lecciones sobre cómo tratarla. Así, la viña, subiendo por los árboles, nos enseña a darle un soporte cuando encontramos una por nuestra vecindad; desplegando sus ramas, cuando aún están nuevas las bayas, nos enseña a sombrear las partes que están expuestas al sol; y cuando llega el momento en que, por efecto del sol, los racimos se suavizan y dejan caer sus hojas, ella nos avisa que debemos ponerla al descubierto para apresurar la maduración del fruto; en fin, cuando su fecundidad nos deja ver unas uvas maduras por aquí, otras verdes por allá, nos invita a recogerlas como se recogen los higos, a medida que se hinchan de jugo". XIX, 17, 18 y 19. Es también posible, aunque en un sentido opuesto, que de ese tratado proven-

gan las descripciones de La Boétie sobre el adiestramiento de los animales y los siervos. "En cuanto a los animales, hay dos medios para enseñarles a obedecer: cuando intentan rebelarse, el castigo; cuando obedecen de buen grado, la recompensa (...). Es así que los cachorros, tan inferiores al hombre en inteligencia y lenguaje, aprenden por los mismos medios a corretear alrededor, a hacer piruetas, y muchas otras cosas. Cuando obedecen, hay que darles algo que necesiten; cuando son negligentes, hay que castigarlos. En el caso de los hombres, *la palabra basta para tornarlos obedientes*, mientras se les muestre que es de su interés obedecer. En cuanto a los esclavos, la educación que resulta buena para los animales es también eficaz para forzarlos a obedecer. Adulando su glotonería con algún suplemento que les guste, se puede obtener mucho de ellos. Incluso los de naturaleza generosa, son estimulados por los honores; *algunos tienen tanto hambre de honor, como otros de comida y bebida*. Tales son los medios que empleo para tornar dóciles a mis servidores". XIII, 6, 8, 9 y 10 (el subrayado es mío). En fin, es probable que provenga del texto de Jenofonte, aunque en la forma de la ironía, la imagen del rey. "Si la contemplación del señor los conmueve, a cada uno le inspira ardor, emulación, deseo de consideración, y es fuente de bien para todos, diré que él tiene algo de carácter regio. Y esto es lo capital en toda obra hecha por los hombres (...). No pretendo que a ello se acceda de un solo paso, sino que al contrario, para llegar allí se requiere instrucción, grandes dones naturales y, sobre todo, inspiración de lo alto. Pues en efecto, no puedo creer que *el poder para obtener una obediencia voluntaria sea algo puramente humano: es un don de los cielos, otorgado apenas a los hombres de sabiduría completa. En cuanto a comandar a los súbditos contra su voluntad, los dioses agracian así a aquellos que juzgan dignos de vivir como Tántalo, eternamente atormentado en el infierno, con miedo de morir dos veces*". XXI, 11 (el subrayado es mío).

[35] Sobre el "mos gallicus", cf. Domenico Maffei, "Les Debuts de l'activité de Budé, Alciat et Zase", en *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 23-29 ; Hans Thieme, "Les leçons de Zasius", en *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 31-38 ; Hans Thieme, "L'ouvre juridique de Zasius", en *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 39-47 ; R. Abbondanzza, "Premières considérations sur la méthodologie d'Alciat", en *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 107-117 ; Michel Reulos, "L'importance des praticiens dans l'humanisme juridique", en *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 119-133 ; George Huppert, *L'Idée d'Histoire Parfaite*, París, Flammarion, 1973 : Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scolarship*, New York, 1970; Donald R. Kelley, "Legal Humanism and the Sense of History", en *Studies in the Renaissance*, n. 13, 1966, pp. 184-199; "*Historia Integra*: François Baudouin and his conception of History, en *Journal of the History of Ideas*, n. 25, 1964, pp. 35-57; "Budé and the first

Historical School of Law", en *American Historical Review*, n. 72, 1967, pp. 807-834. Siendo que el "mos gallicus" recibió una gran influencia, en lo que concierne al modo de encarar la historia, de los historiadores cívicos italianos, véase W.K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge Press, Mass., 1948; y Hans Baron, "Moot problems of Renaissance interpretation: an answer to W.K. Ferguson", en *Journal of the History of Ideas*, n. 19, 1961, pp. 217-253; *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice*, Cambridge Press, Mass., 1955. Para observaciones generales sobre el "mos gallicus", cf. Q. Skinner, op. cit. T. I, pp. 201-208; P. Mesnard, op. cit., capítulos sobre Postel, Hotman y Bodin; Morçay y Müller, op. cit., capítulo sobre Budé, pp. 102-133.

Reaccionando frente al "mos itallicus" de Bartolo (fundado en la comparación entre el Derecho Romano, las costumbres y la jurisprudencia), los juristas franceses, siguiendo a Alciato, Budé y Lorenzo Valla, atacan a los "glossatores", estudian críticamente el Derecho Romano (para concluir que éste no existe, sino que es una ficción histórica), y gracias a la filología se vuelven capaces de determinar la fecha, la composición original y las adulteraciones de esa ficción jurídica y los demás códigos. Uniendo filología, conocimiento del griego, el latín, el hebreo y el francés, y conocimiento de la historia, inauguran no sólo un nuevo modo de estudio e interpretación de las leyes, sino también la historia e historiografía nacional, oponiéndose a las crónicas medievales, a la leyenda troyana del origen francés, y a las gestas sobre los reyes de Francia, en particular Carlo Magno. Juristas, filólogos, lógicos y poetas, todos los participantes del "mos gallicus" hacen suya la afirmación de Alciato: "la historia es ciencia ciertísima". Pasquier, Vignier y Bodin son movidos por el deseo de escribir una "historia integral" o "historia perfecta" –que sería el desarrollo de la propia civilización–, substituyendo la crónica medieval e incluso la historia patriótica de los italianos. Trabajaban con la "verificación de los hechos", esto es, con el estudio exhaustivo de las fuentes originales y auténticas, preocupándose por la exactitud y la "explicación total" (según la cual cada acontecimiento debería ser explicado en todas sus dimensiones: económicas, políticas, jurídicas, religiosas, culturales), y orientados por una visión enteramente desacralizada del pasado (por ejemplo, la historia de la Guerra de los Cien Años menciona a Juana de Arco sólo como parte de un episodio militar). Ese modo de trabajar tendrá un enorme impacto sobre la idea de imitación: el estudio de la historia, la gramática y la filología trae consigo el sentimiento de la diferencia y la singularidad, de tal forma que imitar pasará a significar "hacer a la manera de", emular y jamás copiar. Esta idea aparecerá en la *Déffense et Ilustration de la Langue Françoyse* de Du Bellay, y en las profesiones de fe de la nueva poesía, a cargo de Ronsard.

[36] Sobre La Pléyade, antigua "Brigade", véase la nota 30. Creemos que la presentación más condensada (más completa) de los procedimientos de La Pléyade, se encuentra en Dubois, op. cit., donde son analizados los procedimientos imitativos (la imitación como asimilación y alimento; los antiguos como "sangre y alimento"), retóricos (refuerzo formal que correspondería al papel del diseño en la pintura), el privilegio de la curva (disimulo e intriga), el significado de la rima (apariencia y encubrimiento), y los recursos de descentramiento (la derivación o línea serpentina, las "cercanías" como el adjetivo, el alargamiento y ensanchamiento en forma de pirámide, corona de flores y antorcha), y el arte à la loupe, microscópica y enredada sobre sí misma. En relación a las interpretaciones políticas de La Pléyade, Weber y Chamard resaltan el nacionalismo patriótico (del cual la *Déffense* de Du Bellay, las odas pindáricas de Ronsard y su *Discours à la Reyne* son ejemplos claros), la reivindicación de la poesía como arte inspirado divinamente y delirio profético, que hará del poeta un heraldo del rey y defensor de la patria (*pro patria mori*), siempre listo para tomar partido –diferentemente del historiador, que se contenta con el relato imparcial de los hechos. "Aussi diray-je bien (...) que la France, soit en repos, ou en guerre, est de long intervale à preferer à l'Italie, serve maintenant et mercenaire de ceux au quelz elle soulloit commander (...). Je suis content que ces félicitez nous soient communes avecques autres nations, principalement l'Italie : mais quand à la piété, religion, integrité de meurs, magnanimité de couraiges et toutes ces vertuz rares et antiques (qui est la vraye et solide louange) la France a tousjours obtenu sans controverse le premier lieu". Du Bellay, *Déffense...*, citado por Chamard, op. cit., p. 166. "O Roi par destin ordonné / *Pour commander seul à la France* / Certénement Dieu t'a donné / Ce double honneur des ton enfance (...) Toi, Roi des peuples, environne / Toi, seigneur de mainte cité / Qui courbe sous ta couronne. Des long tens tu fus honoré / Comme seul prince decoré / Des biens et des vertus ensemble." Ronsard, *Ode de la Paix*, citado por Chamard, op. cit., p. 344 (el subrayado es mío).

[37] La relación entre política y medicina no es nueva. La *métis* griega, inteligencia práctica y astuta, mimética, caracterizada por la agudeza y la rapidez del golpe de vista y, sobre todo, por la capacidad de capturar el *kairós*, se encuentra "en la habilidad del político, el hombre que sabe tener en el tiempo más corto la opinión más justa sobre las perspectivas más extensas (...). El médico, el sofista, el estratega, tres tipos de hombre con *métis*, frecuentemente asimilados en el pensamiento de Grecia al piloto conduciendo correctamente el navío a través de la borrasca (...). Platón y Aristóteles disciernen dos cualidades mayores (...) para probar que la *métis* actúa oblicuamente, va directamente al fin por el camino más corto, esto es, por el desvío. La prim-

era de esas cualidades saca a luz la relación necesaria entre la movilidad de la inteligencia y su rapidez de acción: es la *agchínoia*, delicadeza de espíritu (...). Por su parte, Aristóteles subraya que esa forma de inteligencia actúa en un 'tiempo muy corto para ser observado', áskeptos, un instante tan fugitivo que escapa a la atención de aquel que está de *tocaia*, *skopós* (...). En el discurso de los filósofos en torno de la capacidad intelectual, la *agchínoia* es inseparable de otra cualidad de la inteligencia que Aristóteles también atribuye a la partera, 'que nunca se engaña sobre el objetivo a alcanzar'. En su forma positiva, es la exactitud del golpe de vista, *eustochía* (...). Dos ejemplos nos permitirán definir las modalidades de ese saber conjetural, coextensivo al conjunto de las actividades presididas por la *métis*: la medicina y la política. Dos dominios que para el pensamiento griego son estrechamente solidarios y que son objeto de reflexión prolongada y de conceptualización desde el siglo V." Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'inteligence. La* métis *des Grecs*, París, Flammarion, 1974, pp. 292-296. Los autores analizan la relación interna entre la medicina y la enfermedad como fuerza polimorfa y ondulante, que explica que el *Tratado de las Epidemias* presente una "lista impresionante" de todo lo que debe ocupar la atención del médico: la naturaleza humana en general, la naturaleza particular de cada persona, la enfermedad, el enfermo, las substancias administradas, la constitución general de la atmósfera, las constituciones particulares según la diversidad del cielo y del lugar, aquel que administra y aquel que ingiere las substancias, los hábitos, los regímenes o dietas, las formas de existencia de cada persona, sus ocupaciones habituales, la edad, las palabras que dice, el silencio, los pensamientos, el cansancio, el insomnio, los sueños, los paroxismos, orina, vómitos, flema, sudor, enfriamiento, calor o fiebre, gestos desordenados, comezones, escalofríos, tos, hipo, gases, estornudos, desmayos, hemorragias, hemorroides, la naturaleza de las enfermedades que se suceden las unas a las otras. La enfermedad, movediza y proteiforme exige que el médico sea tan polimorfo como ella. La práctica médica debe actuar con rapidez y seguridad, y el arte médico es "arte de la medida fugitiva, *oligókairos*". La atención es siempre puntual, de tal modo que no es posible tomar al mediodía una providencia que sólo puede ser tomada a la medianoche. Para atrapar ese *kairós* huidizo y esa metamorfosis incesante, el médico debe comprender que, bajo el devenir incesante, la enfermedad posee regularidad y ritmo propio, lo que permite atacarla en el momento de la crisis, el día (o los días) en que el arte puede triunfar contra las fuerzas hostiles. El arte del pronóstico (observación del presente, comparación con el pasado y conclusiones sobre el camino que tomará la enfermedad) se alía al arte de la conjetura, único medio para encontrar la medida (*sticházesthai métrou tinós*) en un dominio donde no hay ni número ni peso para el cálculo exacto. El criterio es el *orthón*, lo correcto.

El médico sólo emprende lo que es posible, y abandona lo que no lo es: sólo se dedica a lo que puede reparar. Incluso porque –como escribe Jaeger en *Paideia*– siendo la salud proporción (*isomeria*) y la enfermedad desproporción (*monarchie*), el médico debe ayudar a la naturaleza a la reparación (en el sentido jurídico del término), esto es, a la compensación que restaure el equilibrio. Si como dice el aforismo 2 de Hipócrates, la medicina es el arte de curar por los contrarios siguiendo el camino espontáneo de la naturaleza, el médico por la actuación de los contrarios (tanto la dieta como el remedio, la sangría o la punción) restaura la proporción. Vernant observa que el político, hombre prudente (*phrónimos*), posee los mismos rasgos que el médico, tal como Temístocles aparece en Heródoto, Tucídides o Plutarco: agilidad del vistazo, presteza para actuar en el tiempo oportuno, capacidad de previsión y, como dice Aristóteles, inteligencia para adivinar las semejanzas entre cosas que aparentan ser profundamente diferentes. El prudente es capaz de ver hacia adelante y hacia atrás, y de ver claramente a la distancia o en la perspectiva más lejana. Si Platón quiso substituir, en el caso del político, la *métis* por la ciencia de la política, fue por temor a la cercanía de esa figura con la del sofista; pero al hacerlo, no abandonó la relación entre el político y el médico. Aristóteles, aún temeroso de aquella cercanía, mantiene la idea de que el político es prudente por excelencia. Al lado del político y del piloto, también el historiador podría ser comparado al médico. Cuando leemos *La Guerra del Peloponeso,* vemos que Tucídides emplea todos los recursos del médico: la observación directa de lo que los hombres realmente dicen y hacen (*logói kai érga*), que le permite, por ejemplo, desacreditar que haya habido una tregua (por más de que haya habido un tratado) entre atenienses y espartanos, y le permite desechar relatos antiguos gracias a la comparación de diversos documentos, o gracias a la consideración de hechos presentes que viabilizan la inferencia correcta de los hechos pasados; la explicación global de cada acontecimiento donde actúan hombres, condiciones atmosféricas, condiciones geográficas, condiciones de vida, medios naturales y artificiales para la guerra o la paz, de modo de establecer regularidades en los comportamientos y en las situaciones; en la alternancia de las estaciones, de la sequía y de las lluvias, de las cosechas y del hambre, la guerra también es relatada como alternancia de las alianzas y las defecciones, de las derrotas y las victorias; la descripción de la peste y de la guerra obedecen prácticamente a los mismos patrones, siendo semejantes la convulsión natural y la humana; la lucha de los contrarios, *isa prós isa* o compensación, *e a boétai* o reparación, constituyen el ritmo de la historia.

La Boétie se rehusó a ocupar el lugar del retórico. En contrapartida, su descripción de los que no se dejan arrastrar por el deseo de servir recuerda la prudencia: son los que ven más lejos y más claramente que los otros, los

que ven hacia adelante y hacia atrás, los que no perdieron la memoria de su ser natural e incluso lo cultivaron mediante el estudio, los que no se dejan engañar por hechizos porque perciben las semejanzas entre cosas que parecen diferentes. Como todo humanista, emplea las metáforas médicas, pero en tanto no asume el papel de aquel que "predica al pueblo", no propone remedios. Aparentemente, habría rechazado la posición de "médico del cuerpo político". Aún así, si nos remitimos a las cuatro ocasiones en que intervienen metáforas médicas en el *Discurso*, notaremos que es justamente por ser médico que él no es "insensato como para predicar eso al pueblo" (la necesidad de recuperar la libertad y reparar el desequilibrio engendrado por la servidumbre voluntaria). Afirma que el mal del que padece la sociedad es mortal, porque el pueblo ya ni siquiera reconoce que está enfermo (el médico sólo hace lo posible, y abandona el caso cuando percibe que nada puede ser hecho). Por eso, no se debe tener la insensatez de predicar a los "pueblos insensatos". La segunda referencia a la medicina ya no concierne al pueblo, sino a los grandes, tomados por la avaricia y la ambición. Aquí, La Boétie habla de la propagación de la enfermedad y del proceso de contaminación, cuando una parte infectada recibe el "socorro" de otras partes igualmente arruinadas. Si la cura se realiza por la acción espontánea de los contrarios o gracias al médico que auxilia a la naturaleza, las partes infectadas que acuden a socorrer a la que enfermó le son semejantes, y lejos de reparar el mal no hacen sino agravarlo. Es por eso que en ese momento interviene la figura de Hipócrates, que aconseja no tocar las heridas que son incurables. La tercera referencia introduce nuevamente a Hipócrates, con quien La Boétie habría aprendido ("de eso sé maravillosamente") cuáles son los caminos que debilitan aún más al cuerpo enfermo, o sea, cuál es el recorrido inevitable de la enfermedad. Otra vez se presenta aquí la idea de ausencia de reparación, pero revertida: la acción del tirano para debilitar más aún a los súbditos es como una sangría realizada en quien está con hemorragia. La cuarta referencia es indirecta: concierne a la diferencia de las costumbres de aquellos que no cedieron a la servidumbre voluntaria y aquellos que sucumbieron a ella, a la distinta conformación de los que son alimentados con el recuerdo de la libertad y los que son amamantados con la leche de la tiranía. Por eso, Hipócrates aparece una última vez, no sólo como médico sino como médico-político: se rehúsa a servir a aquellos que quieren servirse de Grecia.

[38] Básicamente, los ejemplos se distribuyen en dos ejes: en el eje horizontal, operan por antítesis y comparación, esto es, en el contrapunto entre libertad y servidumbre; en el eje vertical, operan como oxímoron, esto es, a cada secuencia de ejemplos le sucede otra que la niega o la invierte, invalidándola, de tal modo que el concurso de la naturaleza y la costumbre, del deseo de servir

y la tiranía, de la unificación y la dispersión, permitan percibir la innovación de lo que está siendo dicho bajo el manto de lo acostumbrado. La elección de los ejemplos también es clara. ¿Por qué "Hierón" en lugar de la "Ciropedia"? Porque Hierón también fue honrado por Píndaro, el poeta de la Pléyade, que cantó a los reyes taumaturgos. ¿Por qué Harmodio y Aristogitón son mantenidos al lado de Bruto y Cassio, siendo que La Boétie –lector de Plutarco y Tucídides– sabe que el relato de Heródoto es dudoso y roza la leyenda? Porque los ejemplos no son "históricos", sino "simbólicos", y no funcionan por comparación, sino como desciframiento. ¿Por qué el Gran Turco? Porque contrariamente a sus contemporáneos (ver nota 42), La Boétie no se refiere al gran señor en tanto usurpador de un poder legítimo, ni como "flagelo de Dios", sino que se interesa por la práctica soberana que dispersa a los amigos e impide la comunicación y la posibilidad de la acción conjunta contra la tiranía (pues Vulcano no colocó una ventana en el corazón de los hombres para que a través de ella pudiésemos ver sus pensamientos). ¿Por qué Tácito? Porque *La Educación del Príncipe*, de Budé, elige al emperador Augusto como modelo de las virtudes gubernamentales, mientras que los *Anales* parten de Augusto para narrar la destrucción final de la República. Y porque los protestantes hacen del Reino de Israel su modelo, y Tácito se refiere a él como calamidad deseada por el pueblo, sin ningún motivo. Desgraciadamente, no es posible analizar aquí cada uno de los ejemplos, cómo son retirados del contexto original para alterar su sentido, cómo su localización en el texto hace que, al ser usados por los contemporáneos, su sentido se vuelva inusitado. Tal análisis requeriría otro trabajo.

[39] Comenzando por el título, pues "Servidumbre Voluntaria", infortunio, mal encuentro, vicio desgraciado, monstruo que 'la naturaleza niega haber hecho y la lengua se rehúsa a nombrar', es un enorme oxímoron y determina la presencia de otros muchos oxímorones en el texto. Más allá de las antítesis, amplificaciones, paralelismos, inversiones, simetrías, metáforas, de la multiplicación de perspectivas, La Boétie emplea el recurso de la ampliación por derivación y extensión. La descripción de la formación del cuerpo del Uno (el crecimiento monstruoso de su cuerpo con los órganos multiplicados por mil) se hace por derivación: cada órgano que crece deriva de los órganos donadores. La descripción de la sociedad servil se hace por extensión (seis, seiscientos, y después todos los que siguen), de suerte que la figura final es una pirámide.

[40] Ética a Nicómaco, VIII, 4, 1156 b 5-35; *De la Amistad*, V, 18 y 19, VIII, 26, IX, 31 y 32. ; *Del gran número de Amigos*, in *Moralia*, op. cit., T. I, 435 y 445. "Tres cosas concurren para formar una amistad verdadera. La

virtud, que hace a su honestidad. La costumbre de verse, que hace a su dulzura. La utilidad recíproca, que hace a su vínculo necesario (...). Pues lo que se opone a que tengamos muchos amigos es que la amistad sólo se forma por la conformación de las naturalezas. ¿No vemos acaso a los propios animales rechazar con horror el apareamiento con especies diferentes? Sólo por coacción pueden ser llevados a eso. Al contrario, se unen voluntariamente con los de su especie, y buscan esa unión. ¿Cómo podría la amistad, entonces, darse entre personas de naturalezas diferentes, y también diferentes en costumbres e inclinaciones?

[41] *Hierón*, parte I, 12, 33, 34, 35 y sobre todo 37 ("pero el tirano jamás puede creer que se le tenga afección... los que ceden por miedo imitan las complacencias inspiradas por la afección"), II, 8, 9, 10, 11, 12, 13 y sobre todo 18 ("una vez que hizo que perezcan todos aquellos a los que temía, lejos de quedarse más tranquilo, redobla las precauciones"), III, 6, 7, 8, IV, 1, 2, 3, 4, 5, V, 1, 2, 3, VI, 3 ("porque trato a mis compañeros como esclavos y no como amigos, estoy privado del placer que otrora encontrara en su compañía"), 4, 5, 6, 7, 8, 9 ("tales son las inquietudes de los tiranos, terribles, porque no es sólo de frente que el tirano cree ver al enemigo, sino de todas partes y en todas partes"), VII, 5, 9 ("el tirano vive de noche y de día, sépalo Simónides, como si el universo entero lo estuviera condenando a muerte por causa de su injusticia"). *Del gran número de Amigos*, op. cit., pp. 443-444. Plutarco enumera todos los tiranos que fueron traicionados por sus más allegados.

[42] Tácito, *Anales*, especialmente Libro XIV, 8 a 12 (sobre Nerón y el asesinato de Agripina), 48 a 50 (sobre la insurrección de Traseas y su condena), Libro XV, 38 a 42 (sobre el incendio de Roma), 54 a 63 (sobre la conspiración de C. Pisón y Séneca, y el suicidio de este último).

[43] Sobre el Gran Turco, cf. C. A. Patrides, "The Gloody and Cruel Turke: the background of a Renaissance commom-place", en *Studies in the Renaissance*, n. 13, 1966, pp. 126-135; Alain Grosrichard, *La Structure du Sérail (La fiction du despotisme asiatique dans l'occident classique)*, op. cit. El Gran Turco es una construcción semi-verídica e ideológica. Por un lado, los sultanes efectivamente rodeaban toda la Europa cristiana, y su imperio era una amenaza real para los señores europeos. Aún así, esa amenaza es representada ideológicamente, en la medida en que la diferencia entre el imperio otomano y los reinos europeos es descripta como la diferencia entre la tiranía y la libertad, la crueldad y la justicia, el fratricidio y la caridad. El Gran Turco figura en el pensamiento cristiano como el otro y el afuera. Con el protestantismo, esa representación sufre una alteración. En virtud de *Romanos, 13* y de *Proverbios, 81*, los protestantes no encuentran medios para justificar la

resistencia al poder de los reyes católicos. Precisan, entonces, forjar una teoría de la obediencia al rey injusto, lo que realizan mediante dos procedimientos: el primero, jurídico, consiste en distinguir la obediencia al oficio del rey y la obediencia a la persona del rey (se obedece a César, pero no a Calígula o a Nerón); el segundo, teológico, consiste en figurar lo injusto como "flagelo de Dios". En su calidad de castigo divino, el rey tirano debe ser obedecido (se obedece a Dios y no al tirano). Ahora bien, todos los ejemplos bíblicos de "flagelos" se localizan en el "Oriente" y, en el presente, el ejemplo vivo del flagelo oriental es el Gran Turco. Éste, ahora, figura simultáneamente el "afuera" y el "adentro", pues todo tirano es un Gran Turco.

[44] Cicerón, *De la República*, I, II, 23, 26, 27. Veremos más adelante que la duda de Cicerón y la de La Boétie no se confunden. Cicerón considera a la monarquía un pésimo régimen político que conduce a la tiranía, porque el rey tiende a perpetuarse en el poder y, al hacerlo, pierde gradualmente las virtudes indispensables para el buen gobierno (Libro II, 34). El riesgo del pasaje de la monarquía republicana a la tiranía proviene, por lo tanto, del juego de las instituciones y de las pasiones del rey, de suerte que, hipotéticamente o *de jure*, la monarquía es república, pero *de facto*, tiranía. Esta no es la posición de La Boétie, aunque formule inicialmente la cuestión en un lenguaje casi ciceroniano.

Por el contrario, la posición de Tácito (*Anales*, Libro I) es enteramente acompañada por La Boétie. "Todo cuanto se escribió en el gobierno de Tiberio, de Claudio, de Casio y de Nerón, es mentiroso por causa del miedo; y lo que después de la muerte de ellos se publicó tiene el mismo carácter, por estar aún muy presentes los odios. Procuré, pues, decir poco sobre Augusto, y sólo sobre los últimos acontecimientos de su vida; para continuar, luego, con los referidos a Tiberio y sus sucesores, sin odio ni afección, porque no tengo ningún motivo para ello. Con la muerte de Bruto y Casio desaparecieron las fuerzas de la República (...). En el interior todo estaba calmo, y los magistrados aún conservaban los mismos nombres; sin embargo, ya había gente nacida después de la victoria de Actium; casi todos los viejos eran de la época de las guerras civiles; ¿y cuántos quedaban que hubiesen visto la República? (...). Perdida la igualdad, sólo se atendía a la voluntad del príncipe, y a pesar de eso vivían todos satisfechos". Tácito, *Anales*, Libro I, 1, 3 y 4.

[45] Plutarco, "De la educación de los niños", en *Moralia*, op. cit. T. I: "Tres cosas tornan a la virtud perfecta: la naturaleza, la instrucción y el hábito (...). En la agricultura es necesario un buen suelo, un cultivador hábil y semillas bien seleccionadas. En la educación, la naturaleza es el suelo, el maestro es el cultivador, y los preceptos son las semillas" (p. 9). Sobre Jenofonte, véase nota 33.

[46] Montaigne, "De los libros", en *Ensayos*, op. cit. p. 196 (el subrayado es mío). M. Butor (op. cit.) presenta aún otro trecho, que Montaigne sumó a éste: "Y si yo escondo a veces al nombre del autor intencionalmente donde coloco las cosas que tomo prestadas, es para poner un freno a la liviandad de los que se ponen a juzgar todo lo que se presenta y, no teniendo el olfato capaz de sentir las cosas por sí mismas, se detienen en el nombre del artesano y en su crédito. Quiero que se quemen condenando a Cicerón o a Aristóteles en mí". (p. 116). Butor trata de mostrar el uso peculiar de las citas en Montaigne, especialmente cuando éste pretende sugerir que sus *Essais* son desordenados e ilógicos; en esos casos, observa Butor, Montaigne usa a Lucrecio y la imagen del tiempo andando en sentido contrario o componiendo seres cuyas partes no pueden ser contemporáneas. Por debajo del desorden y de las omisiones voluntarias, sin embargo, los *Essais* revelan la originalidad impar de Montaigne. Originalidad que no se refiere tan sólo a las ideas, sino a la composición del texto que es inseparable de ellas. "Para el verdadero sabio, las citas permiten una estrategia muy sutil, pues a la red ya muy compleja de focos irradiantes le superponen otra. Aquel que en el curso de su lectura pueda reconocer los versos de Lucrecio, por ejemplo, seguramente intentará recolocarlos, tal como los recuerda, dentro de la obra original, y consiguientemente cada cita va a reenviar a los versos que la preceden y la suceden en las páginas de los *Ensayos*, donde son citados" (p. 117).

[47] "No podemos contemplarnos a nosotros mismos a partir de nosotros mismos (...). Así, de igual modo que al querer contemplar nuestro rostro lo hacemos mirando un espejo, cuando nos queremos conocer a nosotros mismos, nos conocemos mirando a un amigo. Pues el amigo, decimos, es otro nosotros mismos." (1213ª, 15-25). "Aquel que considera que un amigo es verdadero, en él ve como su propia imagen" (*Verum enim amicum qui intuetur tamquam exemplar aliquod intuetur sui*), *De Amicitia*, VII, 23.

[48] "Es evidente que la naturaleza, al formar de la misma materia y por el mismo principio, dos, tres, varios hermanos, no los separó para hacerlos vivir en guerra, sino para que se ayudaran entre sí con mayor facilidad. Esos gigantes de tres cuerpos y de cien manos, si jamás existieron, con todos sus miembros unidos no podían actuar separadamente los unos de los otros. Pero los hermanos pueden habitar y viajar juntos, administrar los asuntos públicos y cultivar la tierra en común, cuando mantienen entre sí el sentimiento de amistad y benevolencia que la naturaleza colocó en ellos. Si lo destruyeran, han de asimilarse, violentando a la naturaleza, a pies que intentaran suplantarse mutuamente, o a dedos que se entrelazaran unos en otros y se dislocaran." *Moralia*, op. cit., T. IV, p. 252. La madre naturaleza genera hermanos

y no monstruos, genera seres separados que tienen sentimientos en común, y no quimeras.

[49] Foucault, op. cit., p. 47.

[50] Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, Montreal, Bellarmin, 1963.

[51] "Ad Principem Ineruditum", *Moralia*, op. cit.

[52] Foucault, op. cit., p. 40.

[53] El análisis del *Discours à la Reyne* se encuentra en Henri Weber, *La Création Poétique au XVI siècle en France*, op. cit., T. II, cap. 7, "Les Discours de Ronsard", pp. 559-600. El tema es la Discordia, efecto del monstruo Opinión ("*se monstre arme le fils contre son propre père / et le frère* (ó malheur) arme contre son frère (...) / *La femme ne veut plus son mary recongnoistre / Les enfants sans raison disputent de la foy / Et tout à l'abandon va sans ordre et sans loy* "). El desorden no se limita a la familia, sino que atraviesa toda la sociedad, los oficios y los trabajos ("*Au vice desreiglé la licence est permise*"), llega a la naturaleza y al Estado ("*Ont sans-dessoubs le monde renversé*"). La guerra, el hambre, la peste, la inversión de los fines y de los medios, la metamorfosis, los espíritus ciegos, como los compañeros de Ulises hechizados por Circe, son los frutos de ese "*monstre emplumé* (...) *elle a la bouche grande et cent langues dedans / sa poitrine est de plomb, ses prompts et ardans*", cuyos compañeros son el error, el orgullo y la manía. Esa descripción, que como muestra Weber le debe mucho a Virgilio (*Geórgicas*), presenta el caos (la inversión de lo real como inversión del orden natural y divino) como resultado de la pérdida de unidad social por el debilitamiento del poder de la reina, y concluye que es necesaria la restauración de ese poder, como regreso a la Concordia y a la Razón y, por lo tanto, a la Justicia. La monstruosidad de la Opinión proviene de la composición heteróclita de su ser (carne, vidrio, plomo, fuego, aire, plumas) que se transmite por contaminación, tornando a todos los seres heteróclitos o quiméricos (en el sentido spinoziano del ser que se destruye a sí mismo por ser una contradicción viva).

[54] Foucault, op. cit., p. 47.

[55] Sobre la figura del adulador que se aprovecha de las características peculiares de la amistad fundada en la naturaleza (semejanza, comunidad de disposiciones, costumbres y caracteres, benevolencia, buena fe, comunidad de pensamientos, reciprocidad) para pervertirla gracias al disimulo. Véase

Plutarco, "De cómo distinguir un amigo de un adulador", en *Moralia*, op. cit., T. I, pp. 243-337; y Cicerón, *De Amicitia*, op. cit., XVI, 97, 98 y 99.

[56] En el *Trésor des Sentences du XVIe. Siécle*, Gabriel Meurier recoge el siguiente cuarteto: "Corbeaux avec corbeaux / Ne se crèvent jamais les yeux / Non plus que les brigans grands maux / Ne se font, l'un a l'autre, mais mieux". Como los cuervos, la pandilla se junta a la manera de los piratas de los que habla La Boétie. Y de Etienne Pasquier se recoge el proverbio: "Qui est avec les loups, il faut hurler". On incluso: "Selon la jambe la saigné", y "Qui suit les poules apprend à gratter la terre". Citados por Marcel Arland en *La prose Française*, París, Stock, 1951.

[57] *Ethikon Nichoma Keion,* IX, cap. 9, 1170b, 11-14.

[58] *Tratactus Politicus*, cap. VI, § 4. En ese texto, la referencia a la diferencia de naturaleza entre la paz y la ausencia de guerra se realiza a través del ejemplo del reino del Gran Turco.

[59] La definición del deseo como causa eficiente y no final, Spinoza la presenta en el prefacio a la Parte IV de la Ética, donde el filósofo critica las nociones de modelo, ejemplo y paradigma, demostrando que ellos son frutos o efectos del deseo y no sus causas. La imitación, según Spinoza, proveniente de la memoria y de la comparación entre semejanzas imaginativas, es la presencia subrepticia de la religión y de la teología en la filosofía. Sobre la crítica de la imitación en Spinoza, véase, Marilena Chaui, *A Nervura do Real...*, op. cit. Sobre el carácter puramente eficiente y no final de la causa, véase Víctor Goldschmidt, *Le Système stoicien...*, op. cit., especialmente pp. 149-151.

[60] El *Imperium* es el poder de hacer la ley, y el *Imperator*, el legislador. Durante la Edad Media y el Renacimiento, la discusión política será teológica y jurídica, y tendrá en su mira una sola cuestión: ¿quién tiene el poder de hacer la ley? De la respuesta a esa pregunta dependerá la definición del régimen político legítimo y del buen gobierno, así como la determinación de las causas y las formas de la tiranía como ilegitimidad, en cuanto ilegalidad. Humanistas y reformadores, más allá de sus profundas divergencias, se distribuyen en dos grandes líneas de pensamiento. En una de ellas, la fuente de la ley es el pueblo, el buen gobierno es el auto-gobierno o libertad, su soporte es la justicia, su meta la auto-preservación, y sus enemigos son la desigualdad de las riquezas, la centralización de los puestos de mando, la perpetuidad de los cargos y el ejército mercenario, pues producen las facciones, las causas de la sedición y de la tiranía. En la otra línea, se privilegia la paz antes que la

libertad, la seguridad exige que el gobierno sea de uno solo, aunque asesorado por el buen consejo (los parlamentos), y se asume que los riesgos mayores son las riquezas (que relajan las costumbres), la descentralización (que debilita al poder), el consenso (que fragiliza la ley) y el ejército mercenario (que debilita el coraje), pues todos estos factores implican facciones, sediciones y tiranía. La discordancia fundamental, evidentemente, concierne a la fuente del *Imperium*. Para unos, el poder se origina en la naturaleza, para otros, proviene directamente de Dios; algunos lo consideran venido de Dios, pero por la mediación de la naturaleza y, en ese caso, surgiendo por consenso, por contrato, por delegación o por alienación. Desde una perspectiva teocrática, la discusión gira en torno de saber a quién Dios le concedió el poder: ¿directamente al rey o directamente al pueblo? Desde una perspectiva laica, la discusión pretende resolver si el gobierno más natural es el republicano o el monárquico. Y entre las dos perspectivas se instala la divergencia fundamental: ¿el *Imperium* es "poder ordenado" o "poder electo"? ¿Se transfiere de Dios al papa, y de éste al rey, o nace con el pueblo, que puede o no delegarlo o alienarlo a los gobernantes? ¿El *Imperium* es representante de Dios o representación de los hombres? El supuesto de las posiciones monárquicas es que la política refiere a una comunidad (*congregatio* y *universitas*) destinada al bien común (sea como remedio para las fallas de la Ciudad de los Hombres, sea como camino de perfectibilidad, según se opte por San Agustín o por Santo Tomás). El primer rasgo de la tiranía será, por lo tanto, el fracaso de la *universitas*. De ahí, la crítica de los católicos a los protestantes que, al concebir a la iglesia como *congregatio fidelium*, la colocan fuera de la *universitas*, aunque en su interior. Y la crítica protestante a los católicos, que conciben a la iglesia como cuerpo visible e institución gubernamental, disputando el poder con la *universitas*. Problema que resurge también en la definición de la relación entre el propio gobernante y la comunidad: ¿es el rey *major universitas* y *major singulis* (superior al todo y a las partes), o es *minor universitas* y *major singulis*? Discusión que tiende a ser resuelta por la distinción entre el *officium* (*major universitas et singulis*) y la *persona* (*minor universitas et singulis*). Si el poder, directa o indirectamente, proviene de Dios y es, por lo tanto, ordenado inmediatamente por Dios o mediatamente por la elección, será tirano quien, ocupando un oficio divino, gobierne contra las leyes de Dios. Si la fuente del poder es la naturaleza, de la cual nacen el consenso, el consentimiento y el contrato, será tirano quien gobierne contra la ley natural. Si el origen del poder es una convención o un pacto legal entre los gobernados y el gobernante, será tirano el que gobierne contra la ley civil. Y en todos esos casos, será tirano aquel que ocupe el oficio público, usándolo como propiedad particular, de suerte que su poder es arbitrario por ser exclusivamente personal. Si la ley quebrada es la divina, el tirano es hereje; si es la ley natural,

el tirano es injusto; si es la ley civil, el tirano es usurpador. En los tres casos, su acción es injuria contra la *universitas*. Lo que distanciará a católicos y protestantes es la localización del tirano, pues para los segundos es tiránico el régimen que los primeros fundamentan como legítimo. Aún así, la simple localización de la tiranía no resuelve el principal problema protestante, a saber, el del derecho a la resistencia y a la deposición. En efecto, el pensamiento protestante es teocrático y, con fundamento en *Romanos, 13* y *Proverbios, 81*, el origen divino del poder hace imposible legitimar la resistencia y la deposición. La cuestión radica en saber cómo ha de lucharse contra la tiranía sin luchar contra Dios. La respuesta de Lutero es conocida: se debe resistir *in foro íntimo* y obedecer *in foro externo*, pues el tirano es un flagelo de Dios, merecido por los hombres a causa de sus pecados: no aceptar el castigo implica desobedecer a Dios. La masacre de los campesinos y de los anabaptistas es, entonces, guerra santa y justa. Sin embargo, cuando la amenaza de masacre llegue hasta los príncipes, los juristas alemanes van a producir teorías del derecho a la resistencia. Una de ellas, la de Hesse, declara que tiene poder todo aquel que fue investido en un oficio público; los magistrados, por ello, tienen poder y, en calidad de tales, pueden deponer al gobernante tiránico. Esa teoría, reformulada por Calvino y Malanchton, será conocida como la de los "magistrados inferiores", que determina quiénes son los que pueden resistir y elimina del campo político a todos los que no han sido investidos públicamente. La segunda teoría, de la Sajonia, declara que, según la Biblia, Dios hizo un pacto con el pueblo, en virtud del cual éste fue investido de poder, teniendo el derecho de destituir al gobernante ilegítimo cuando fuere hereje e injurioso. Desarrollada sobre todo por los protestantes escoceses, esa teoría será recibida con entusiasmo por la Contra-Reforma, que la transformará en una teoría del derecho a la vida o a la auto-preservación. En estas teorías se combinan otras de diversas proveniencias: la del derecho privado o subjetivo, de los ockamistas, la del derecho objetivo y la del contrato. La protección protestante contra la tiranía realiza tres desplazamientos: 1) el pasaje de la educación del rey desde la filosofía y la historia hacia la educación religiosa, pues la verdad es *ex solam Scipturam*; 2) la restauración de una política profética de cuño hebraico, por la cual los ancianos de la *congregatio*, en tanto nuevos profetas, son los que eligen al rey; 3) la subordinación de la ley civil a la revelación. Si los protestantes fueron forzados a realizar tales innovaciones, no menos forzados a innovar se vieron los juristas y teólogos católicos. Éstos, puesto que era preciso rechazar al agustinismo protestante, adoptaron la perspectiva tomista, asumiendo que era la naturaleza la fuente de la vida política. Ahora bien, si en el estado de naturaleza los hombres son libres e iguales, ¿cómo explicar el origen de la obediencia civil? La solución es un retorno disfrazado al agustinismo: por naturaleza, los hombres son potencial-

mente políticos, pero también son viciosos y, si no es controlada por la ley civil, la libertad natural se degrada en la injuria mutua. Siendo racionales, los hombres deciden consentir en el poder civil y, por un contrato, crean la sociedad. Esa razón natural es indispensable, puesto que sin ella no hay cómo darle un carácter obligatorio a un pacto establecido antes de la ley civil. Una vez definido el origen libre y racional de la obediencia, la tiranía será el quiebre del pacto, tanto por el pueblo (anarquía) como por el rey (autocracia). Prevalece no obstante, por ambos lados, la teoría del origen divino del poder, cuya acomodación se realiza según la fórmula: *rex populo faciente et Deo inspirante*. El pueblo hace al rey (*maiestas personalis*) y Dios hace al *imperium* (*maiestas realis*). Así, incluso cuando se adopta la perspectiva electiva, Dios continúa siendo el origen del poder. A partir de lo cual, se da otra discusión: ¿es el rey superior o inferior a la ley? ¿Es *legibus solutus* o *legibus alligatus*? Si él es superior a la ley, por ser ésta el producto de su voluntad, ¿cómo impedir la tiranía? Si él es inferior a la ley, por provenir ella de Dios o del "buen consejo", quien sustituya a la ley por su voluntad personal será un tirano. Pero sucede que las teorías cristianas no pueden concebir al rey como inferior a la ley, pues si así fuera él no tendría el *imperium*. La solución consistirá en definir al rey como superior e inferior a la ley: superior por ser su creador y no estar sometido a ella, inferior porque su voluntad, guiada por su razón, lo conduce a aceptar el carácter directivo de la ley. No siendo coaccionado por la ley, puede ser dirigido por ella. Esa definición de la duplicidad de la voluntad regia hace que Claude Seyssel desarrolle la teoría de los "frenos" a la voluntad del rey. Ellos son la política, la justicia y la religión. La política significa que el rey está subordinado a la ley de la inalienabilidad del patrimonio regio y a la ley Sálica, que no puede alterar las costumbres, esto es, las relaciones jerárquicas fundadas en derechos y obligaciones, y que no puede actuar sin el "buen consejo". La justicia significa que son las cortes las que deben administrar el *jus*, y que siendo éste imperecedero, los magistrados son perpetuos y no pueden ser cambiados por el rey, teniendo asimismo el derecho de convocarlo para que dé cuenta de sus actos. La religión, sin embargo, significa que el rey es "espejo de la Justicia" y "*lex animata*", o Dios corporizado. La figura del rey como *Imago Justitiae Dei* les permitirá a los juristas absolutistas, como De Moulin, anular "la police" y "la justice" tal como Seyssel las definiera: siendo el rey justo por ser fuente de la justicia, puede decidir según su parecer, alienar bienes regios, modificar o no las costumbres y actuar sin el "buen consejo"; por el mismo motivo, administra la justicia y no puede ser juzgado por las cortes, pues estas reciben *concessio*, pero no tienen *jurisdictio*, de tal manera que todo y cualquier magistrado puede ser revocado por el rey, si éste le retira la *concessio*.

[61] Cf. Walter Ulmann, *Medieval Political Thought*, Londres, Penguin Books, 1970; *The Medieval Idea of Law*, Cambridge Press, 1952; Norris Cochrane, op. cit.; Jean Marie Aubert, *Le Droit Romain dans l'Ouvre de St. Augustin*, París, Vrin, 1955; H.X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique*, París, Vrin, 1972; Etienne Gilson, *Le Thomisme*, París, Vrin, 1965; Thomas Gilby, *Aquina's Principality and Polity*, Londres, Longamn Green, 1955; Calvino, ver nota 29; Melanchton, ver nota 29; Roland Van Gelder, *Two Reformations*, op. cit.; Lutero, *Sincère admonestation à tous les chrétiens afin qu'ils se gardent de toute émeute et de tout révolte*, París, Aubier-Montaigne, 1973; *De la autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obédience*, París, Aubier-Montaigne, 1973; *Exhortation à la Paix*, París, Aubier-Montaigne, 1973.

[62] Plutarco, *Ad Principum Ineruditio*, op. cit., p. 216.

[63] En lo que sigue, acompañamos a Kantorowicz, *The King Two Bodies*, op. cit. Vale la pena señalar aquí dos puntos. Analizando los procedimientos jurídicos que garantizarán la inalienabilidad y la imprescriptibilidad de los dominios patrimoniales convertidos en bienes públicos, Kantorowicz observa que la cláusula jurídica "el tiempo no disminuye la injuria" es fundamental para definir el crimen de lesa majestad, concerniente a los bienes regios y a la persona pública del rey. Curiosamente, La Boétie emplea la misma cláusula, aunque en sentido opuesto, es decir, para referirse a la injuria practicada contra el pueblo por la realeza. El tiempo de servidumbre y el hábito de servir, dice él, no disminuyen la injuria. Y si recordamos el papel que Claude Seyssel atribuía a la costumbre como "freno" a la tiranía, comprenderemos mejor el impacto de la posición de La Boétie. El otro punto, en el cual La Boétie también revierte la cláusula jurídica contra la realeza que la produjo para garantizarse, se refiere a la imagen del Fénix, es decir (como veremos a continuación), la imagen de la continuidad y perpetuidad del rey. El Fénix simboliza la inmortalidad y la sucesión regias porque, tanto en ella como en la realeza, padre e hijo poseen la misma idea (*eidos*) y la misma forma (*morphé*). La Boétie va a tomar del mito y del ámbito jurídico-político la idea de que, *en la naturaleza*, la creación de seres de igual constitución y tipo es prueba de la existencia natural de la libertad, la igualdad y la amistad.

[64] Es Leo Strauss quien divide al *Hierón* en una parte "patológica" y otra "terapéutica". Ver *De la Tyrannie*, París, Gallimard, 1954.

[65] *Politikon*, Libro III, 1268b, 1287a, 1287b. El subrayado es mío.

[66] Consideraremos los Libros VII, IX y X de la Ética a *Nicómano*, a partir de la edición anotada y comentada por Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif,

París, Nawelaerts, 1959. Omitiremos aquí la larga discusión de Aristóteles en torno a las varias modalidades de la amistad (por interés, por virtud, entre iguales, entre desiguales, etc.), porque La Boétie restringe la amistad exclusivamente a la relación virtuosa entre iguales que es, para Aristóteles, la amistad perfecta. Tampoco haremos referencia a la amistad entre padres e hijos, que Cicerón y Montaigne excluyen de la amistad propiamente dicha (pues ésta es una relación entre quienes no son parientes). Omitimos esa cuestión porque La Boétie, en media frase, clasifica a la relación entre padres e hijos como obediencia natural, y no trata de distinguirla de la amistad –por ser otra, claramente, la esfera de esta última. No desarrollaremos dos aspectos discutidos por Aristóteles (y también por Cicerón y Plutarco) que son retomados por La Boétie: la amistad entre los contrarios –que Platón (en *Leyes*, VIII) calificara como violenta y salvaje, y que en el *Discurso* no merece el nombre de amistad, pues es complicidad de los que se entre-temen; y la extensa discusión (también retomada por Cicerón y Plutarco) sobre los criterios para establecer relaciones de amistad, y sobre los límites de lo que se le puede pedir y conceder a un amigo (aspecto retomado por Montaigne al reproducir un pasaje del *Laelius*). Este segundo punto podría haber sido mencionado, puesto que La Boétie se refiere a él rápidamente, cuando habla de cómo se equivocan los amigos que creen en la bondad y benevolencia de aquel que escogieron para dirigirlos, y cuando menciona los pedidos que hace el tirano y los tiranuelos cumplen. Tales omisiones de deben al hecho de que sólo nos interesa el aspecto mimético de la amistad aristotélica y su diferencia en relación a la amistad en La Boétie.

[67] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit. ; *La Prudence chez Aristote*, París, P.U.F., 1963.

[68] Víctor Goldschmidt, "Les paradigmes de la action", en *Questions Platoniciennes*, op. cit.

[69] Pierre Aubenque, "Sur l'Amitié chez Aristote", en *La Prudence chez Aristote*, op. cit.

[70] Ibid., p. 180.

[71] Ibid., p. 183.

[72] Sobre el papel de los ejemplos como inducción histórica y amplificación de la prueba, véase el análisis de la estructura retórica del *Discours des Sciences et des Arts* hecho por Goldschmidt en *Les Principes du Système de Rousseau*,

París, Vrin, 1974, pp. 19-43. Pensamos que los ejemplos de los animales forman parte de la amplificación de la prueba (así como Rousseau amplificó operando un pasaje de las ciencias y las artes hacia la botánica, La Boétie amplifica realizando el pasaje de los hombres a los animales). Los ejemplos de los animales obedecen a la misma secuencia que los ejemplos históricos, de tal manera que la lucha por la libertad, en los primeros ejemplos, es substituida por la costumbre de servir y el adiestramiento, en los últimos.

[73] "De lo que acabamos de decir sobre la causa de la superstición, se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella, por más que algunos piensen que la superstición se debe a que todos los mortales tienen una idea un tanto confusa de la divinidad. Se sigue, además, que la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; y que, finalmente, sólo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que sólo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado. Esta inconstancia ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces, ya que, como consta por lo que acabamos de decir y el mismo Quinto Curcio (libro IV, cap. 10) ha señalado con acierto, no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición. Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos (...). Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre." Spinoza, *Tratado teológico- político*, Barcelona, Altaya, 1994, prefacio, pp. 63-65. Guardadas las debidas diferencia entre el "humanista" La Boétie y el "cartesiano" Spinoza, no podemos dejar de registrar innumerables pasajes de los textos políticos spinozianos donde las ideas del *Discurso* reaparecen. Ya lo vimos en el caso de los que luchan para derribar al tirano sin modificar la causa de la tiranía. Además del pasaje citado encima, hay en el *Tratado teológico-político* una referencia a la locura

cometida por Israel al darse un rey, sin tener necesidad de ello; el comentario de Spinoza es semejante al de La Boétie, proviniendo ambos de la *Historia* de Tácito, donde éste narra la pacificación del Oriente por Vespasiano, y del Libro VIII (perdido) de los *Anales*, donde narra lo que gana Herodíades al ser rey. Cuando Spinoza describe al Gran Turco (*Tratado Político*, cap. IV, § 4), no lo presenta ni como flagelo ni como déspota, sino exactamente como La Boétie, esto es, como agente de dispersión cuyo reino es "servidumbre, barbarie y soledad", concluyendo que "es, pues, la servidumbre y no la paz la que exige que el poder esté en manos de uno solo". También en el *Tratado Político* (cap. VI, § 5), leemos: "Y ciertamente cometen un enorme error aquellos que creen que es posible que uno solo tenga un derecho supremo sobre la Ciudad (...). De ahí que cuando el pueblo elige un rey, éste procura hombres para investirlos en el poder, consejeros o amigos, a los que entrega el bien "público y el suyo propio"; con lo cual, "en vez de tener un señor, acaba teniendo muchos". También en el *Tratado Político* (caps. I, II, III, IV, V y VII), Spinoza desarrolla la idea de que "la naturaleza es la misma en todos y común a todos" (*una et communis omnium*), aunque muchos "reciban con risas" tal idea. En el capítulo IX del *Tratado* surge la pregunta por el remedio que puede salvar a una sociedad tiránica, y la respuesta es que no hay remedio alguno cuando ese "funesto destino" cumplió su tarea. La imagen de los hombres siervos que son arrastrados en diferentes direcciones como olas de un mar tempestuoso aparece también en el *Teológico-Político*. Pero el punto de mayor proximidad entre Spinoza y La Boétie, según creemos, es la discusión presente en el capítulo XX del *Teológico-Político* sobre la posibilidad de que exista un gobierno perfectamente tiránico, que haya obtenido la obediencia interior y voluntaria de sus súbditos –conquista que se torna posible cuando el poder consigue hacerse invisible y mantener bajo su dominio, de modo increíble (*incredibilibus modis*) y exclusivamente por la fuerza de su palabra, a hombres que no se encuentran directamente bajo su comando, a tal punto que "puede decirse que le pertenecen a ese otro" (*ut merito eatenus ejus juri dici possit*). Lefort levanta la hipótesis de que La Boétie puede haber leído a Maquiavelo, aunque no lo mencione. Spinoza menciona elogiosamente a Maquiavelo varias veces, pero no La Boétie, cuya obra no consta en los catálogos que tenemos de su biblioteca.

[74] Las consideraciones sobre la expresión *Isótes Philótes* se basan en el estudio de Gauthier y Jolif, op. cit.

[75] "Es la antigua teoría de Alcmeon de Crotona, según la cual el imperio exclusivo (*monarchie*) de una sola fuerza en el organismo es la causa de las enfermedades, mientras que el equilibrio (*isomerie*) es la causa de la salud." Werner Jaeger, *Paideia*, op. cit., p. 803.

Indice

Nota sobre el texto 7

Ediciones en español 11

Prólogo, *Charles Teste* 13

Discurso de la servidumbre voluntaria, ... 19
Étienne de la Boétie

Amistad: rehusarse a servir, ... 67
Marilena Chaui

I 72
II 82
III 94
Notas 118

Se terminó de imprimir en agosto de 2011
en Las cuarenta, Asamblea 327, Parque Chacabuco,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
y encuadernado en **PH**
Calle 26 Nº 3858, Villa Lynch,
San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.